

*Schwendtner Tibor*  
Nietzsche genealógiája

*Bevezetés*

Ha egymásra vonatkoztatva olvassuk a *Morál genealógiájának* első és utolsó bekezdését, akkor olyan összefüggésre lehetünk figyelmesek, mely túlmutat a kézenfekvően adódó morálfilozófiai perspektíván.<sup>1</sup> A kezdeti és a végső perspektíva két alapvető jelentőségű filozófiai kérdést fogalmaz meg és kapcsol össze, amely kívül esik a szűkebb értelemben vett morálfilozófia kérdéskörén, viszont a kérdések összekapcsolása és ezek megválaszolása már morálfilozófiai megfontolásokat igényel.

A könyv nyitánya a megismerő ember *önmegismerésének* korlátait veszi célba: „Mi megismerők ismeretlenek vagyunk önmagunk számára [...]. Sohasem kerestük önmagunkat – hogyan is történhetne hát meg, hogy egy szép napon *megtalálnánk* önmagunkat?” (KSA 5: 247., magyarul: 2.) Életünket úgy éljük, hogy csak „*utólag* [...] kérdezzük döbbenten és zavartan: [...] ’kik *vagyunk* mi voltaképpen?’” (uo.) Látható, hogy Nietzschét nem egyszerűen az önmegismerésünk, hanem inkább a *létünk* deficitje foglalkoztatja, pontosabban fogalmazza azt állítja, hogy azáltal, hogy nem keressük és persze nem is ismerjük önmagunkat, nem is *vagyunk* önmagunkként.

Az utolsó szakaszt pedig a következőképpen kezdi Nietzsche: „Ha eltekintünk a morális eszményektől: az ember nevű *állatnak* nem volt értelme. Földi létezésének nem volt célja; a ’mi végre van az ember egyáltalán?’ kérdés válasz nélkül maradt; az ember és a Föld *akarása* hiányzott, minden nagy emberi sors mögött egy még nagyobb ’mindhiába!’ refrénje csendült fel.” (KSA 5: 411., magyarul: 84.) Figyelemre méltó állításokat fogalmaz itt meg Nietzsche: 1.) Az értelem (Sinn) kérdését a morális eszményekkel köti össze: akkor és annyiban lehetett megadni az emberi létezés értelmét, amennyiben van érvényes morális rend. 2.) Az embert állatként határozza meg, vagyis szakít azzal a felfogással, hogy az ember „két világ polgára”, eszes élőlény, aki valódi azonosságát az intelligibilis világhoz való tartozásán

---

<sup>1</sup> Annemarie Pieper például „A gyakorlati ész kritikája” nietzschei verziójának tartja a *Genealógiát* (vö. Pieper 2004: 15. o.).

keresztül nyeri el. 3.) Az akarat az a kulcsmozzanat, amelynek a segítségével az értelemhiány orvosolható.

Az önazonosság<sup>2</sup> és az emberi létezés végső értelmének a kérdése adja tehát a külső keretet a morál genealógiai vizsgálatához. Ha megpróbálunk választ kapni a kérdésre, hogy miért ezt a keretet választhatta a filozófus, akkor kiindulásként érdemesnek tűnik abból a – Nietzsche egész munkásságát meghatározó – elgondolásából kiindulnunk, mely szerint a morális előfeltételezéseink olyan hazug premisszákat tartalmaznak, melyek az *egész* megismerési programunkat befolyásolják, annak igazságtartalmát komolyan károsítják. Emiatt Nietzsche már az egész korai íásaiban is hangsúlyozottan morálon kívüli (außermoralisch) pozícióból próbálja újragondolni a megismerés és igazság problematikáját. Az 1872/73-ben megírt rövid kis írásnak már a címe is tartalmazza a morálon kívüli pozíció és az igazságkérdés összekapcsolását: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne” (KSA 1: 873.). Nietzsche ebben a rendkívül izgalmas írásában megfogalmazza, hogy az ember által „feltalált” megismerés és az emberi intellektus valójában a fennmaradás érdekében kidolgozott „eszköz” (Mittel), amely „a megtévesztés, a hízélgés, a csalás és ámítás, a hát-mögött-beszélés, a reprezentálás, az idegen tollakkal való ékeskedés, a maszkírozottság, a mindent leplező konvenció, a mások és önmagunk előtt való színészkedés” (KSA 1: 876., magyarul: 32. o.) szolgálatában áll; szó sincs arról, hogy az emberi megismerés eredeti célja az igazság felderítése lenne. Az a moralitás, mely az emberiséget meghatározza, ezt az öncsaló, vagy legalábbis az igazságokkal szemben közömbös beállítódást támogatja.<sup>3</sup>

Nietzsche egyik legérettebb és legalaposabban végiggondolt írásában, a *Túl jön és rosszban* hasonló perspektívából közelíti a moralitás és a megismerés kapcsolatát: „A morális előítéletek hatalma mélyen behatolt a legszellemibb, a látszólag leghűvösebb és legelőfeltevésmentesebb (voraussetzungsloseste) világba – és, ahogy ez magától értődik, ártóan, gátlón, elvakítón, fonákul.” (KSA 5: 38., magyarul: 24.) Emiatt Nietzsche számára elengedhetetlenül szükségesnek tűnik az uralkodó morálon túli pozíció elfoglalása: „nyílegyenesen hajózunk a morálon *túlra*, talán agyonnyomjuk, talán szétmorzsoljuk közben saját moralitásunk maradványait, miközben arrafelé suhanunk és merészkedünk [...]” (KSA 5: 38. sk., magyarul: 24. sk.)

<sup>2</sup> Önazonosságon nem dologi azonosságot értek, hanem azt, ha az ember önmagaként (Selbst), önmagához viszonyulva, önmagának nem hazudva éli az életét.

<sup>3</sup> „Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poétikusan és retorikusan felfokoztak, [...] az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók. [...] morálisan kifejezve: ama kötelezettségről” van szó, „hogy mindenki egy szilárd konvenció szerint hazudjon, egy általánosan kötelező stílusban hazudjon.” (KSA 1: 880., magyarul: 33. sk.)

Hogy valódi önmegismeréshez, önmegértéshez jussunk, le kell számolnunk morális előítéleteinkkel, illetve a moralitás értékébe vetett – vizsgálat, gondolkodás nélküli – bizalmunkkal; visszatérve a *Genealógia*-könyvhöz: „a morális értékek *kritikájára* van szükségünk, mi több, még *ezeknek az értékeknek az értéke is meg kell hogy kérdőjeleződjék* [...]” (KSA 5: 253., magyarul: 5.) Az uralkodó morál és egyáltalán a morál értékébe vetett hit szívos akadálya önmegismerésünknek, hogy tisztába jöjjünk magunkkal, miként létezőnk, s persze miként létezhetnénk, ha megszabadulnánk az öncsaló, hazug beidegződéseinktől. A *Genealógia*-könyv feladat kijelölése e tekintetben világosnak tűnik: a morál eredetére vonatkozó kérdés mintegy – egy későbbi gondolkodó kifejezésével élve – destruálja<sup>4</sup> az uralkodó előítéleteket, annak érdekében, hogy az ember eredeti mivoltával szembesülhessünk, s megnyissuk azokat a szellemi pályákat, melyek az önmagunkként való létezés előfeltételeként szolgálnak.

A könyv utolsó bekezdésében azonban Nietzsche arra figyelmeztet bennünket, hogy eddig az embernek a történelemben csak a moralitás adott értelmet. A moralitás lebontása ennyiben – legalábbis első látásra – igencsak kétes vállalkozás, hiszen a morálon való túllépés és egyáltalán a moralitás megkérdőjelezése egyben az emberi lét értelmének is a felszámolásával fenyeget. A morál genealógiai vizsgálata ennyiben kilépés a semmibe, olyan légtornászmutatvány, amely meggyújtja azt a kötelet, melyen át kellene jutni a túloldalra. Talán ezért is nevezi Nietzsche ezt a könyvet „a leghátborzongatóbbnak, melyet valaha írtak.” (KSA 6: 352., magyarul: 766.)

Nietzsche vállalkozásának eszerint a morál genealógiai újraértelmezésével összefüggésben ki kell dolgoznia egy olyan alternatívát, amely az *értelem* kérdésre válaszol. A morál genealógiájának össze kell kapcsolódnia egy olyan gondolati megközelítéssel, amely az emberi létezés értelmét a moralitáshoz egyáltalán, vagy legalábbis a keresztény morálhoz képest alternatív bázisról próbálja meghatározni. A jövőre vonatkozó alternatív értelem-meghatározás bázisának megtalálását persze nem lehet magának az embernek a meghatározásától függetlenül elgondolni. Amint a *Genealógia*-könyv végéről már idéztük, Nietzsche szerint a morális eszményektől függetlenül „az ember nevű *állatnak* nem volt értelme” (KSA 5: 411., magyarul: 84.), vagyis az értelem-nélküliség felidézett veszélye szorosan összekapcsolódik az ember állatként való meghatározásával. Ha azonban tágabbra

---

<sup>4</sup> Külön vizsgálatot igényelne az a kérdés, hogy vajon a heideggeri destrukcióban rejlő lebontás (Abbau) és elsajátítás (Aneignung) kettőssége (vö. pl. GA 24: 31. o., magyarul: 36. o.) mennyiben található meg Nietzsche genealógiai kísérletében. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a „kalapácsos filozófus” inkább a lebontásban, mint az újra-elsajátításban érdekelt, ám azért megfontolandó, hogy Nietzsche mégis az eredetre vonatkozó kérdést próbálja megválaszolni, vagyis olyan területre próbál behatolni, ahonnan tekintve új értelmet kap az általa megkérdőjelezett tradíció. Heidegger destrukció-fogalmához lásd Fehér M. István írását (Fehér 2002).

nyitott perspektívából tekintjük Nietzsche emberképét, akkor joggal kételkedhetünk abban, hogy a filozófus pozitivista-naturalista módon azonosítaná az embert az állati léttel. Inkább arról van szó, hogy Nietzsche egyfelől – különösen a hagyományos keresztény morál destrukciója során – erősen támaszkodik naturalista elemekre, másfelől azonban olyan alternatív fogalmiság és látásmód is érvényesül a kifejtéseiben, amelyet sokkal inkább nevezhetnénk metafizikai és történetfilozófiai jellegűnek.

Az ember (újra) meghatározásának kérdése olyan sarokpontja a morál genealógiájának, amely már önmagában is tartalmazza azokat az ellentétes tendenciákat, feszültségeket, melyek az egész nietzschei vállalkozásra rányomják a bélyegüket. Ha az embert a morál által megbetegített állatként értelmezzük, akkor nyilvánvalóan a biológista-pszichologista fogalmiság érvényesül, ha viszont a keresztény morált a hatalom akarása egyik megnyilvánulásának tekintjük, akkor a problematikához metafizikai, történetfilozófiai perspektívából közelítünk. Azonnal hozzá kell tennünk, hogy a biológiai és a metafizikai-történetfilozófiai perspektíva mellett – mintegy a kettő között – egy harmadik nézőpont is érvényesül, melyet a húszadik századi gondolkodástörténet felől visszatekintve tudásszociológiainak határozhatnánk meg. Amennyiben Nietzsche a különböző morális értékelési módokat egy-egy társadalmi csoport érdekeihez, látásmódjához, beidegződéseéhez kapcsolja, akkor tipikusan szociológiai jellegű megközelítést alkalmaz.

E három szemléletmód (biológista-pszichologista, szociológiai, metafizikai-történetfilozófiai) váltogatva kerül alkalmazásra a *Genealógia*-könyvben. Ha azonban Nietzsche gondolkodói fejlődését vesszük tekintetbe, akkor elmondható, hogy a metafizikai látásmód a késői írásokban egyre nagyobb jelentőségre tesz szert, s ez igaz az általunk vizsgált *Genealógia*-könyvre is: annak ellenére, hogy az egyes argumentációkban kulcsszerepet játszanak a biológiai, pszichológiai és szociológiai szempontok, a könyv *egészét*, s éppen a tanulmányunk elején kiemelt *értelem-problematikát* elsősorban a *metafizikai-történetfilozófiai perspektíva fényében* tudjuk értelmezni.

Az az értelmezői beállítódás, amely a *Genealógia*-könyvben leírt történeteket – a plurális megközelítésmódok ellenére – nagyszabású, összefüggő koncepcióként érti, élesen szemben áll azokkal az interpretációkkal, melyek kétségbe vonják, hogy a nietzschei vizsgálatoknak lenne olyan belső rendező konzisztenciája, mely azt egységes elméletté teszi, s a hangsúlyt egyértelműen a széttöredezettségre teszik. A nietzschei genealógia foucault-i értelmezése, melyet a francia gondolkodó elsősorban a „Nietzsche, a genealógia és a történelem” című írásában (vö. Foucault 1991) fejtett ki, jó példa erre a megközelítésmódra. Foucault szerint a nietzschei genealógia célja nem „a nagy folytonosság megalkotása”, illetve

nem annak megmutatása, hogy „a múlt még megvan, eleven a jelenben, sőt titkon át is lelkesíti”, épp ellenkezőleg, a szétszórtság, a tévedések, a véletlenek megmutatása, a „származás bonyolult vonalának követése” (Foucault 1991: 64. o.). Nietzsche szerint – Foucault értelmezésében – „a ’valódi’ történelem abban különbözik a történészek történelmétől, hogy semminemű szilárd elemre nem támaszkodik: az emberben semmi – még a teste sem – elég biztos pont ahhoz, hogy általa értsük meg a többi embert és felismerjük önmagunkat.” (uo. 67. o.) Ennek megfelelően „a történeti érzék nem lehet más, mint éles tekintet, amely elválaszt, föloszt, szétszór, működésbe hozza a különbséget, lehetővé téve a mozgást [...]. Mert a tudás szerepe nem a megértés, hanem a különbségek meghatározása, elszigetelése.” (uo.) „A genealógiailag felfogott történelemnek nem az a célja, hogy rámutasson azonosságunkra, hanem éppen hogy szétforgácsolja ezt az azonosságot; nem az egyetlen pontot határozza meg, ahonnan származunk, [...] hanem arra vállalkozik, hogy rámutasson az egész lényünket át meg átjáró diszkontinuitásra.” (uo. 71. o.) Foucault Nietzsche szerint tehát a genealógiai történelem-szemlélet „fölismeri, hogy mindennemű támasz és eredet nélkül élünk milliárdnyi véletlen esemény közepette.” (uo. 68. o.)

Ezzel a felfogással szemben a tanulmányomban azt szeretném hangsúlyozni, hogy Nietzsche pluralisztikus megközelítésmódja feszültségteli viszonyban van azzal a metafizikai-történetfilozófiai elmélettel, mely a filozófus gondolkodásában egyre inkább tért nyert, s *A morál genealógiájához* című írását, s egyáltalán a genealógiai gondolkodását már erősen meghatározta. A nietzschei genealógiát eszerint nem lehet széttöredezett kis történetek rekonstrukcióiként felfogni, hanem olyan nagyszabású kísérletként, amely *az európai emberiség transzcendentális történetét*<sup>5</sup> meséli el, ám eközben megközelítésmódok plurális sokféleségét alkalmazza.

Mivel e metafizikai-történetfilozófiai megközelítésmód már a néhány évvel korábban megírt *Így szólott Zarathustra*-ban is kulcsszerepet játszik, ezért elemzésünket e művel, illetve annak két kulcsfogalmának, az embert fölülmúló ember és a hatalom akarása fogalmainak rövid vizsgálatával kezdjük. Aztán, tanulmányunk második részében e két fogalom által nyitott perspektívából vizsgáljuk meg a *Genealógia*-könyv két kulcstörténetét. Végül pedig, az utolsó fejezetben néhány következtetést szeretnénk levonni.

<sup>5</sup> A „transzcendentale Geschichte” (Hua 15: 392., Hua 29: 87.), illetve a „transzcendentale Historizität” (Hua 29: 80.) kifejezés a késői Husserl fogalmiságához tartozik. Ha ebben az összefüggésben használom ezt a kifejezést, akkor transzcendentális történeten azoknak az eredeti alapításoknak (Ursiftung) a láncolatát értem, melyek egy-egy hagyomány létrejöttében döntő szerepet játszottak. Nyilvánvaló, hogy a Nietzsche által leírt eredeti alapítások egészen más természetűek, mint amelyekről Husserl beszél, ugyanakkor, s ezt szeretném a későbbiekben megmutatni, az eredeti alapítások Nietzsche esetében is transzcendentális jellegűek, azaz olyan történelemszerűek, melyek a további egzisztálás lehetőségfeltételeivé váltak (ezzel kapcsolatban lásd Gedö/Schwendtner 2003).

## *Az embert fölülmúló ember és a hatalom akarása*

Az *Így szólt Zarathustra* elején Nietzsche érzékletesen bemutatja azt az embertípust, amely már elvesztette azt a képességét, hogy meghaladja önmagát, s így egyáltalán lehetősége legyen arra, hogy az uralkodó morálhoz viszonyulni tudjon, alternatív értékelési módok kiindulópontjává váljon. Ezt az embertípust Nietzsche utolsó embernek hívja, mely elnevezésnek nyilvánvalóan történetfilozófiai értelme van: azért utolsó ez az embertípus, mert ha ez győzedelmeskedik, elvileg nem jöhet utána már senki más. Az utolsó ember ugyanis egy olyan korszak példánya, „midőn az ember többé nem lövi túl vágyának nyilát az emberen, és íjának idege elfeledi a pendülést, [...] midőn az ember nem adhat többé táncoló csillagnak életet.” (KSA 4: 19., magyarul: 22. sk.) Ha pedig már csak olyan emberek léteznének a földön, akiknek a vágya nem nyúlik túl önmagukon, akik már képtelenek táncoló csillagnak, azaz eleven új értékeknek életet adni, akkor azt az embertípust már soha sem fogja meghaladni senki: ők lesznek az utolsók, akik – ebben a negatív utópiában<sup>6</sup> – bevégzik az emberiség történetét.

Az utolsó ember legfőbb jellemzője tehát, hogy *teljességgel hiányzik belőle az önmeghaladás képessége* – Nietzsche képes beszédével kifejezve: hiányzik belőlük káosz, mert hiszen „káosz kell legyen abban, aki táncoló csillagnak akar életet adni” (KSA 4: 19., magyarul: 22.). Ebben az összefüggésben is világosan kiderül, hogy Nietzsche filozófiája számára az egyik legfőbb tét a *jövő* kérdése. Az embert saját morálja, tradíciója által veszélyeztetett lénynek tekinti, aki még azt az értelmet is elveszítheti, melyet a keresztény

<sup>6</sup> „Feltaláltuk a boldogságot’ – mondják az utolsó emberek és kacintanak. [...] Szeretik a szomszédjaikat és hozzájuk dörgölőznek: mert melegség kell nekik. [...] Egy kis gyönyör nappal, egy kis gyönyör éjjel: de fő az egészség.” (KSA 4: 19. sk., magyarul: 23.) Az utolsó ember *főltalálta* a boldogságot: azaz megtanulta úgy szervezni az életet, hogy az élet valódi történései, tragédiái ne érinthessék, barátok, társak helyett az esetlegesen mellé verődő szomszédokhoz dörgölőzik emberi melegségért, szenvedélyek helyett kiporciózott élvezetek színesítik az életét, a lényeg az, hogy ne ártson: ne veszélyeztesse a biztonságos életvezetést. A kacintás (blinzeln – sajnos a magyar fordítás „vaksin pislog” nem adja vissza az eredeti kifejezés interszubjektív jellegét) igazi telitalálat: az utolsó emberek egymást erősítik sunyi, összekacsintó módon, hogy ez a degradált valódi célok és szenvedélyek nélküli élet az igazi, s vesszenek azok, akik ennél többet kívánnak. Nietzsche „A piac legyeiről” szóló példázatában tovább viszi az utolsó emberek jellemzését, s megmutatja, hogy hogyan bánnak el azokkal, akik nem tudnak e feltalált boldogságba illeszkedni: „Megbüntetnek minden erényedért. Amikért pedig rosszonban pedig Nietzsche így ír: „A *mi* együttérzésünk magasabb, távlatosabb együttérzés: – mi látjuk, mint törpül az ember, mint változtatjátok őt törpévé *ti*! [...] A jólét, ahogyan ezt *ti* értitek – de hiszen ez nem cél, számunkra ez *végnek* tűnik! Egy olyan állapot, amely az embert hamarosan nevetségessé és megvetendővé teszi –, amely pusztulását teszi számára *kívánatos*!” (KSA 5: 160. sk., magyarul: 98.)

morál valaha tartalmazott.<sup>7</sup> A káosz bevonása azért tűnik elengedhetetlennek számára, mert új értékelési mód *létrehozását* elvileg nem szabad, hogy normák, értékrendek szabályozzák. Ha az emberiségnek új normákra, értékekre van szüksége, akkor a norma előtti, amorális, kaotikus dimenziót fel kell éleszteni, s azt a normateremtés motorjává kell tenni.

Az *Így szólott Zarathustra* előljáró beszédében az utolsó ember uralmának lehetősége történetfilozófiai alternatívaként merül föl. A másik lehetőség, mellyel Zarathustra a piactéren tartott beszédét elkezd, az embert fölülmúló ember tanában kifejtett történetfilozófiai opció, amely döntő módon határozza meg Nietzsche genealógiai kísérletének filozófiai hátterét. Ha az embert fölülmúló ember tanítását a vele mintegy párban fellépő utolsó ember elgondolásával összefüggésben tekintjük, akkor az utolsó emberrel kapcsolatos víziót a nyugati történelem végső elzáródásaként értékelhetjük, amellyel szemben az embert fölülmúló ember tana *új kezdetet ígér*. A nehéz értelmezési probléma abban áll, hogy mit jelent ez az új kezdet, s persze mit jelent maga az embert fölülmúló ember.

Ha az utolsó embert az jellemzi, hogy képtelen önmaga meghaladására, akkor az embert fölülmúló ember, amit azt már a nevében szereplő „über” szócska is jelzi, éppen ennek az önfelülmúlásnak (*Selbstüberwindung*) a tulajdonképpeni típusa. „Olyasmi az ember, amit felül kell múlni.” (*KSA* 4: 14., magyarul: 18.) „Kötél az ember, kötélt az állat és az embert fölülmúló ember között – szakadék felett feszülő kötélt.” (*KSA* 4: 16., magyarul: 20.) „Az embert fölülmúló ember a földnek értelme. Mondja hát akaratotok: az embert fölülmúló ember *legyen* értelme a földnek.” (*KSA* 4: 14., magyarul: 18.)

Karl Jaspers értelmezésében az *Übermensch* fogalma, amely „– mint kép – meghatározatlan marad” (Jaspers 1981: 168.), a jövőre vonatkoztatott. „Nietzsche sem az ember látható, sem pedig a rejtett vonásaihoz nem tartja magát, hanem az eljövendőhöz, amely az ember által haladja meg az embert.” (uo.) Jaspers tehát meghatározatlan, a jövőben beteljesítendő feladatként látja az embert fölülmúló ember fogalmában jelzett embertípust, ugyanakkor Nietzsche egy viszonylag korai – a második korszerűtlen elmélkedésében megfogalmazott – megjegyzése árnyalhatja ezt a képet. Ott Nietzsche azt írja, hogy „az emberiség célja nem a végben rejlik, hanem egyedül legkiválóbb példányaiban.” (*KSA* 1: 317., magyarul: 85.) Eszerint az emberiség történetét nem szabad úgy felfognunk, mintha az valamilyen beteljesedéshez közeledne, inkább arról van szó, hogy akként kell megítélnünk a

---

<sup>7</sup> „Mert így áll a dolog: az európai ember lekicsinyítése és kiegyenlítődése *számunkra* a legnagyobb veszélyt rejt magában [...]. Semmit sem látunk ma, ami nagyobb akarna lenni, és sejtjük, hogy mindegyre lefelé, egyre inkább lefelé süllyed, a silányabb, jóságosabb, okosabb, kényelmesebb, középszerűbb, közömbösebb, kínaiabb, keresztényibb felé – az ember, semmi kétség, egyre jobb lesz [...]. S éppen ebben rejlik Európa végzete [...].” (*KSA* 5: 278., magyarul: 17.)

történelem mindenkori állását, hogy az aktuálisan tevékenykedő emberiség mennyire teszi lehetővé, hogy rendkívüli emberpéldányok jöjjenek létre.<sup>8</sup>

*Az Antikrisztusban* Nietzsche már az embert fölülmúló ember fogalmának használatával viszi tovább e gondolatot: „az emberiség *nem* fejlődik a jobb, az erősebb vagy a magasabb rendű felé úgy, ahogyan ezt manapság hiszik. [...] Egy másik értelemben viszont van folytatólagos siker, mely egyedi eseteké, a földgolyó legkülönbözőbb pontjain és a legkülönbözőbb kultúrákban, általuk valóban egy *magasabb rendű típus* tárul elénk: egy olyan típus, amely, az összeműködéshez viszonyítva, egyfajta embert fölülmúló ember.” (KSA 6: 171., magyarul: 9.) Az embert fölülmúló ember eszerint a szerencsés körülmények egybeesésének az eredménye, s mint folytatja Nietzsche, „ilyen *telitalálatban* bizonyos körülmények között akár egész nemzetségeknek, törzseknek és fajoknak is részük lehet.” (uo.) E képet kiegészítheti az a hagyatékban talált – 1887/88 fordulóján keletkezett – feljegyzés, melyben Nietzsche az egyház szerepét taglalja e vonatkozásban: „az egyház az összes 'nagy embert' a pokolba küldte – az egyház az 'emberi nagyság' összes válfaja *ellen* harcol” (KSA 13: 73.). A szerencsés/szerencsétlen körülmények egyike az egyház működése, amely konkrét gyakorlatával, ideológiájával – Nietzsche szerint – a nivelláló, a kiemelkedő embertípusokat bedaráló erők közé sorolandó.

Úgy vélem azonban, hogy egyoldalúan, sőt tévesen értelmeznénk az embert fölülmúló ember tanát, ha pusztán annyit tulajdonítanánk e koncepciónak, hogy a történelem olyan véletlen folyamat, melyben szerencsés véletlenek következtében rendkívüli emberpéldányok, „Übermensch”-ek jönnek létre. Nietzsche saját korát kitüntetettnek tartja, ahol az igazi veszély az utolsó ember uralmának kiteljesedése, s – ennek korrelatív oldalaként, e negatív forgatókönyvet megakadályozandó – égető *szükség van az embert fölülmúló ember tanának hirdetésére*. A kortárs világot – a rendkívüli emberek létrejövetelének esélye tekintetében – sokkal rosszabbnak ítéli Nietzsche, mint az ókori görögséget, vagy a reneszánsz korszakát, sőt, még az is fenyeget, hogy embert fölülmúló emberek kialakulásának a *lehetősége* is megszűnik. A késői Nietzsche programja, melyet a minden érték átértékelésére, a hatalom akarására, az embert fölülmúló emberre vonatkozó elgondolások jellemeznek,<sup>9</sup> új korszak nyitányaként (is) érti magát, amely új lehetőségeket kínálhat az emberiség számára.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> „a társadalomnak *nem* szabad a társadalomért léteznie, csak mint az az alapzat és váz, amelyen lények kiválogatott fajtája a maga magasabb feladatához, s egyáltalán, egy magasabb fajta *léthez* felemelkedhetik [...]” (KSA 5: 206. sk., magyarul: 126.)

<sup>9</sup> Természetesen nem szabad megfeledkeznünk az ugyanannak örök visszatérésére vonatkozó elképzelésekről sem, ugyanakkor itt nem vizsgálható meg az a kérdés, hogy lehet-e egyáltalán e tant kompatibilissé tenni a – következőkben rekonstruálandó – történetfilozófiai elgondolásokkal.

<sup>10</sup> Az *Így szólt Zarathustra*ban így jelzi az új történelmi szituációt: „Ezer cél volt eddig, mert ezer nép. Immár a zabla hiányzik csupán az ezer fejhez, immár az *egyetlen* cél hiányzik csupán. Nincs még célja az emberiségnek.



Ahhoz, hogy az embert fölülmúló ember tanának értelmezésében továbblépjünk, szükségesnek tűnik Nietzsche másik metafizikai-történetfilozófiai kulcsfogalmának, a hatalom akarásának az elemzése.

A hatalom akarása<sup>11</sup> Nietzsche elképzelése szerint az ember, s minden élőlény azon legbelső törekvése, hogy erőit, lehetőségeit, képességeit gazdagítsa, növelje, erősítse. „Az ’erő’ győztes fogalma, amellyel fizikusaink megteremtették Istent és a világot, még egy kiegészítésre szorul: egy belső világot kell elismerni a számára, amelyet ’a hatalom akarásának’ nevezek, vagyis a hatalom kinyilvánítására irányuló kielégíthetetlen vágyat; avagy a hatalom használatát, gyakorlását, mint alkotó ösztönt, stb. A fizikusok éppúgy nem tudják kiiktatni elveik közül a ’távolba hatást’: mint a taszító (vagy vonzó) erőt. Mit sem segít ez: minden mozgást, minden ’jelenséget’, minden ’törvényt’ csak egy belső történés (innerliches Geschehen) tüneteként lehet megragadni és az ember analógiáját a végsőki kiaknázni. Az állatnál lehetséges az, hogy minden ösztönét a hatalom akarásából vezessük le: a szerves élet minden megnyilvánulását úgyszintén egyedül ebből a forrásból.” (KSA 11: 563.)

A hatalom akarása eszerint a fizikusok által fölfedezett és az elméleteikben alkalmazott erőhöz képest valami hozzátétel,<sup>12</sup> mégpedig olyan viszony, amely az erő *kinyilvánítására, használatára, gyakorlására* vonatkozik. Nietzsche saját bevallása szerint az ember analógiáját feszíti a végsőki, s mivel elemzésünk elsődleges célja Nietzsche ember-értelmezése, ezért arra koncentrálhatunk, hogy ez az erőre vonatkozó viszony miként gondolható el emberek, illetve élőlények esetében.<sup>13</sup> Az ember (élőlények) által működésbe hozható erőkhöz való kifejezésre, megvalósításra törő viszonyról van szó, amely az önkiteljesítés és az önmeghaladás törekvése mozgat. Ugyanis amikor saját erőinkhez,

---

De mondjátok, testvéreim: ha nincs még célja az emberiségnek, ő maga – ugyan van-e már? –” (KSA 4: 76., magyarul: 76.)

<sup>11</sup> E kulcsfogalomhoz lásd Jaspers 1981 299-309., Deleuze 1999 84-89., Ottmann 2000 351-355., Gerhardt 135-142., *N II*: 263-272., Kaufmann 1974: 178. skk..

<sup>12</sup> „A belseje felől szemlélt világ, az ’intelligibilis karaktere’ tekintetében meghatározott és megnevezett világ – éppen a ’hatalom akarása’ volna, s azonkívül semmi.” (KSA 5: 55., magyarul: 35.)

<sup>13</sup> Nietzsche nyilvánvalóan tovább akar menni, s a létezők általános elvét látja a hatalom akarásában. A következő – a hagyatékban fennmaradt, 1885 nyarán született – feljegyzés szépen jeleníti meg ezt a felfogást: „És tudjátok, hogy mi nekem ’a világ’? Megmutassam nektek az én tükörömben? Ez a világ hatalmas erő, kezdet és vég nélkül, óriási, rendíthetetlen örömenyiség, amely sohasem lesz kisebb, se nagyobb, nem fog el, csupán csak változik, [...] s ugyanakkor sok erő és erőhullám játéka, emitt felhalmozódik, amott kisimul, erők viharzó, örvénylő tengere, csillpaul, majd megárad, mindörökre, beláthatatlanul sok év, míg ismétlődik [...]. Ez a világ a hatalom akarása – semmi egyéb! És ti magatok is e hatalom akarása vagytok – és semmi egyéb!” (KSA 11: 610. sk., magyarul: 439. sk..)

potencialitásainkhoz viszonyulunk,<sup>14</sup> akkor ezen erők megnyilvánítása mint önmegnyilvánítás és önmeghaladás történik meg.

Ezen erők kifejezésével, a világ erőösszefüggésébe való beleszövésével önmagunkat fejezzük ki, gyakoroljuk, ugyanakkor e gyakorlat sosem teljesen vak erő-megnyilvánulás, hanem értelmezett, irányított, diszciplinált, egyszóval önmagát felülmúló módon megvalósított erő-megnyilvánítás. „Még mindig térden csúszunk az *erő* előtt – régi rabszolgaszokás szerint – és mégis, ha a *tiszteletreméltóság fokát* kell meghatároznunk, akkor csak az *erőben lévő ész mértéke* a döntő tényező: le kell mérnünk, hogy az erőt milyen mértékben haladta meg (überwinden) valami nála nagyobb és mennyiben áll immáron ennek – szerszámaként és eszközként – a szolgálatában!” (KSA 3: 318., magyarul: 214.) E viszonylag korai szöveg szerint az erőben lévő ész foka egyben az önmeghaladás foka is, a hatalom akarását ennyiben az erő ésszel diszciplinált kifejezéseként és kibontakoztatásaként értelmezhetjük. A hatalom akarása ennyiben az ember természetbe való beleszövődöttségének is a megnyilvánulása: nyers ösztöneink megformálása, szublimálása,<sup>15</sup> alkotóerővé transzformálása<sup>16</sup> mind-mind a hatalom akarásának megnyilvánulása.

„Az ezer és egy célról” címet viselő Zarathustra-beszédben Nietzsche a hatalom akarásának kitüntetett, s a később megírt morál-genealógia szempontjából is különösen fontos vonatkozását érinti, nevezetesen a *morális értékelési módok keletkezésével* való összefüggését vizsgálja: „a javak táblája kifüggesztve áll minden nép fölött. És íme, fölülmulásainak (Überwindung) táblája az; íme a hatalom akarásának a hangja.” (KSA 4: 74., magyarul: 74.) Figyelemre méltó, hogy a népek köbe vésett értékeit Nietzsche közvetlenül a fölülmulás, hozzátehetjük ön-fölülmulás kérdéséhez kapcsolja. A népek önmagukon és másokon kerekednek felül,<sup>17</sup> amikor értékeiket megfogalmazzák, s lehetnek ezek az értékek egyes népek esetében mégoly különbözők is, egy alapelv vezérli – a hatalom akarásának elve. „Az értékelés alkotás (Schätzen ist Schaffen)” – szól Nietzsche kijelentése (KSA 4: 75., magyarul: 75.), a *hatalom akarásának elve tartalmazza az új értelmezési, életvezetési minták, hagyományok megteremtésének a lehetőségét*. Az ezer és az egy cél szembeállítás jelzi, hogy a *hatalom akarása formális elv*, azaz a legkülönbözőbb tartalmú morális értékelési módok keletkezését vezérelheti, ugyanakkor Nietzsche különbséget tesz aközött, hogy egy-egy nép

<sup>14</sup> „Nietzsche klasszika filológus volt; a hatalom kapcsán vélhetően a dűnamisz és potentia fogalmaira gondolt.” (Kaufmann 1974: 186. o.)

<sup>15</sup> Vö. Kaufmann 1974: 211. skk. o..

<sup>16</sup> „Az affektusok fölülmulása? – Nem, amennyiben azok meggyengítéséről és megsemmisítéséről van szó. Hanem szolgálatba állítani [...]. Végül bizalmon alapuló szabadságot adunk nekik: úgy szeretnek minket, mint jó szolgák és önként oda mennek, ahová a mi legjobb oldalunk menni akar.” (KSA 12: 39.)

<sup>17</sup> „Bizony mondom, testvérem, ha megismerted egy nép szükségét és földjét és egét és szomszédjait: akkor kifürkészheted fölülmulásainak törvényét is egyben [...].” (KSA 4: 74., magyarul: 74.)

spontán elfogad valamely értékrendet, illetve annak az egyedi, történelmi fordulatnak a lehetőségét, amikor *a hatalom akarása* Zarathustra (Nietzsche) filozófiájában mintegy *önmagára eszmél*, amint idéztük már: „a zabla hiányzik csupán az ezer fejhez, immár az *egyetlen* cél hiányzik csupán.” (KSA 4: 76., magyarul: 76.)<sup>18</sup> Ha jól megfontoljuk, akkor itt a hatalom akarásának *önmagára vonatkoztatásáról, az önmeghaladás elvének ismételt alkalmazásáról* van szó: az ezer célban manifesztálódó hatalom akarása önmagát fegyelmezve és elmélyítve új minőségre tehet szert.<sup>19</sup>

A pluralitás és monizmus sajátos összefüggést alkot a hatalom akarásának nietzschei fogalmában. Egy elvről van szó, amely végső soron az *egész világegyetemet*, illetve az emberi ösztönök, törekvések *teljességét* átfogja,<sup>20</sup> ugyanakkor minden egyes erőcentrum esetében *sajátos tartalommal töltődik föl*, és *sajátos perspektívát képvisel*: „Minden erőcentrumnak megvan a maga *perspektívája* az egész rajta kívül eső részre vonatkozóan, azaz az ő egészen meghatározott *értékelés-módja*, akció-módja, ellenállás-módja.” (KSA 13: 371. o.)<sup>21</sup>

A hatalom akarását egyfelől tehát nyers ösztöneink megformálásaként, szublimálásaként, alkotóerővé transzformálásaként, az erőcentrumok ésszel diszciplinált kifejezéseként és kibontakoztatásaként értelmezhetjük. Láttuk továbbá, hogy a hatalom akarása fejeződik ki Nietzsche szerint mindenfajta értékelésben és interpretációban, különös tekintettel a *morális értékelési módok keletkezésére*, mint a hatalom akarásának genuin

<sup>18</sup> Az ezer és az egy cél itt megfogalmazott szembeállításának az embert fölülmúló ember fogalmának értelmezése szempontjából is nagy jelentősége van, melyre hamarosan visszatérünk.

<sup>19</sup> A filozófia maga is a hatalom akarásának megnyilvánulása, az a filozófia is, amelyik a hatalom akarásának elvét felfedezi és alkalmazza. Nietzsche a *Túl jön és rosszon*ban nem önmagáról beszél, mégis kimondja azt az összefüggést, amely – véleményem szerint – az egész nietzschei koncepcióban benne rejlik. „Régi, örök történet ez: ami annak idején megesett a sztoikusokkal, megesik ma is, míhelyt valamely filozófia elkezd hinni magában. Mindig a maga képmására teremti a világot, nem tehet másként, a filozófia maga ez a zsarnoki ösztön, a hatalom akarásai közt a legszellemibb, a 'világ teremtesének', a causa primának az akarása.” (KSA 5: 22., magyarul: 15.)

<sup>20</sup> „Végül feltéve, hogy sikerülne ösztönéletünk teljességét az akarat Egy alapformájának kibontakozásaként és szétágazásaként magyarázni – tudniillik a hatalom akarásának, ahogy az *én* tételem hangzik [...]” (KSA 5: 55., magyarul: 74.)

<sup>21</sup> A perspektivizmus nemcsak Nietzsche ismeretelméletének képezi legfőbb magvát, hanem a filozófus minden élőlény működésmódját is a perspektivizmus segítségével magyarázza; a *Túl jön és rosszon* előszavában például a „*perspektivikus*”-t (das Perpektivische) „minden élet alapfeltételének” nevezi (KSA 5: 12., magyarul: 9., vö. még KSA 5: 26., magyarul: 17.). A magában való világ fogalmának Nietzsche szemében semmi értelme sincsen: „magában való világ *nem* létezik, az lényegét tekintve reláció-világ, amelynek [...] minden egyes pontból tekintve *különböző* *arculata* van” (KSA 13: 271.). Ennek következtében természetesen „egy igazságról” sem beszélhetünk Nietzsche szerint. „Sokféle szem van. Még a szfinxnek is vannak szemei: és ebből az következik, hogy sokféle 'igazság' van, és nincs igazság.” (KSA 11: 498.) Minden erőcentrum képviseli a maga perspektíváját és létrehozza a maga igazságát ez alól nincs kivétel, a filozófiai 'igazságok' természete is ilyen. Formálisan tekintve ugyanakkor persze *csak egy következetes perspektivizmus van*, amely *minden igazságot* kidelegál a véges és relatív pozíciókhoz. Ezt a paradox összefüggést fogalmazza meg Nietzsche a *Genealógia*-könyvének vége felé: „*Csupán* egyetlen perspektivikus látás létezik, *csupán* egyetlen perspektivikus 'megismerés' és minél több affektust hagyunk valamely dolog kapcsán szóhoz jutni, minél több szempontból tudunk ugyanazon dologra tekinteni, annál tökéletesebb 'fogalmat' alkothatunk a dologról, annál tökéletesebb lesz 'objektivitásunk'. Azonban az akaratot egyáltalán kiküszöbölni – már feltéve, hogy képesek lennénk erre: hogyan? Nem jelentené-e ez az értelem *kasztrálását*?” (KSA 5: 365., magyarul: 62.)

megvalósulási formájára. E pontig, úgy vélem, egy naturalista-pszichologista értelmezésnek még van létjogosultsága, hiszen mondhatjuk, hogy eszerint az emberi értékeléseket, döntéseket elsősorban a mélyen ható ösztönök, nyers erők határozzák meg, melyeket az ember csak finomítani, szublimálni képes. Ha azonban azt is megfontoljuk, hogy *a hatalom akarása elvének döntő eleme az erők önmagára vonatkozása és önfelülmúlása*, akkor világossá válik, hogy a naturalista értelmezésnek komoly korlátai vannak. Hatalom akarásáról ugyanis csak akkor beszélhetünk, ha egy erőcentrumhoz „belső világ” rendelődik, melyet az önmagára vonatkozást lehetővé tevő dimenzióként értelmezhetünk. E belső világot, melynek segítségével a nyers erők kifinomítása, értelmezése, új konkrét lehetőségekké transzformálása megtörténik, véleményem szerint olyan dimenzióként kell értelmeznünk, amely *nem* biológiai, természeti jellegű.

A hatalom akarásaként megvalósuló önmagára vonatkozás és önmeghaladás nagyon sok szintet érhet el. E szintek közötti különbséget nem lehet egyszerűen fokozati különbségeknek tekintenünk, hanem – legalábbis bizonyos Nietzsche-szövegek arra engednek következtetni – ugrásszerű változások is bekövetkezhetnek. „Az ezer és egy célról” címet viselő Zarathustra-beszéd értelmezésekor már felfigyeltünk arra, hogy az ezer és az egy cél szembeállításban két különböző módon működik a hatalom akarása: az ezer cél arra utal, amikor egy-egy nép spontán elfogad valamely értékrendet, az egy cél viszont arra a lehetőségre utal, amikor *a hatalom akarása* filozófiailag *önmagára eszmél, s egy elvként érti meg magát*. Egy értékrend elfogadása önmagában is belső világot, önfelülmúlást feltételez, az értékek kő tábláit Nietzsche az adott nép „felülmúlásainak törvényé”-nek tekinti (das Gesetz seiner Überwindungen, vö. KSA 4: 74., magyarul: 74.). A népek ezer céljához képest az egy cél kijelölése – véleményem szerint – magasabb szintű, az önmagára vonatkozás önmagára vonatkozását jelentő önfelülmúlást jelent. Nietzsche „Az ön-felülmúlásról” címet viselő Zarathustra-beszédben – úgy vélem – erről a második szintű, önmagára vonatkoztatott önfelülmúlásról beszél: „Ámde hatalmasabb erő fakad értékeitekből és új felülmúlás: tojás és tojáshéj egyaránt szét törik azon.” (KSA 4: 149., magyarul: 143.) Az „eine neue Überwindung” fordulat<sup>22</sup> véleményem szerint arra utal, hogy lehetőség van az eddigi értékelési módokat új módon meghaladni, tehát a cél nem egy újabb értékelési mód megteremtése az eddigiek

<sup>22</sup> Szimptomatikusnak tűnik, hogy a *Zarathustra* megírásának idejéből származó feljegyzéseiben milyen sok vonatkozásban beszél Nietzsche valami „új” eljövételének szükségességéről – „új nemesség” (KSA 9: 486., magyarul: 47., „új pillantás” (uo. 463., magyarul: 28.), „új lények” (uo. 466, magyarul: 30.), „új nehezék” (uo. 494., magyarul: 54., „új nevelés” (uo. 497., magyarul: 56., „új élet” (uo. 519., magyarul: 76.), „új ösztön” (uo. 642., magyarul: 143.), „új felvilágosodás” (KSA 11: 294., magyarul: 273.) kifejezések szerepelnek a különböző feljegyzésekben.

*mellett*, hanem olyan értékelés megalapítása, amely az *összes eddig* zárójelbe teszi és fölülmúlja.<sup>23</sup>

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a hatalom akarásának elve két különböző szerveződési logikát tartalmaz, melyek komoly feszültségben állnak egymással. Az egyik, a naturalista logika az élőlények ösztönszintjére delegálja a hatalom akarását, s az ember világát ezen ösztönök szublimálásaként érthetjük.<sup>24</sup> A másik logika szerint a hatalom akarása olyan metafizikai elv, amely mintegy önálló életet él, s a önmagára vonatkozás olyan magaslatait érheti el, amely *új történetfilozófiai távlatot nyit az emberiség történetében, sőt magának az emberi létnek az önmeghaladási lehetőségét is magába foglalja*. E ponton tudunk visszatérni azokhoz az értelmezési dilemmákhoz, melyekkel az „Übermensch” fogalmának vizsgálata kapcsán találkoztunk.

Az egyik lehetséges értelmezés szerint szerencsés történeti körülmények bárhol és bármikor eredményezhetnek rendkívüli, embert fölülmúló embereket. Ebben az esetben a történelmet meglehetősen kaotikus, cél nélküli folyamatnak tekintjük, melyben szerencsés és szerencsétlen kombinációk is adódhatnak, s persze örülhetünk, ha valódi „nagy” embereket is kidob magából e nagyszabású szerencsegép – a naturalista megközelítés itt minden további nélkül érvényesnek tekinthető.

Ha azonban Nietzsche (Zarathustra) tanításainak történetfilozófiai jellegére irányítjuk a figyelmünket, akkor egészen más, naturalista módon már nem értelmezhető felfogásmód ötlük a szemünkbe. Ebben az összefüggésben olyan új uralkodó réteg kialakításának szükségességéről beszél Nietzsche, amely *megváltoztatja a történelem menetét, mint eddig soha nem látott típus rányomja a bélyegét az eljövendő korokra*. Az önmeghaladás elve önállósul, új típusú szerveződik, amely „számára az ember: nevetség, avagy fájdalmas szégyen.” (KSA 4: 14., magyarul: 18.)

<sup>23</sup> A tojás és a tojáshéj – titokzatosnak tűnő – együttes széttröése is véleményem szerint arra utal, hogy itt olyan újdonságról, meghaladásról beszélhetünk, amely a dolog keretét és lényegi magvát együttesen érinti, ha a tojáshéj megmaradna, az arra utalna, hogy ugyanazon feltételek között jön létre valami új, ha viszont valaminek csak a héja cserélődne ki, akkor annak lényegi természete maradna állandó; ha azonban mindkettő törik, akkor nem csak új értékek keletkezéséről van szó, hanem az a mód is változik, ahogy ezen új értékek létrejönnek. Ahogy Nietzsche egy töredékében megfogalmazta: „Az én filozófiámmal érkezik el a győzedelmes gondolat, amelyen végtére minden más gondolkodásmód tönkre megy.” (KSA 11: 250., magyarul: 289.)

<sup>24</sup> Nietzsche „A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról” című, már említett korai írásában például így ír az emberről: „Nem titkolja tán el előle a természet a legtöbbet, tulajdon testéről is, hogy számon kívül hagyva a belek vonaglását, a vér gyors áramlását, az izomrostok bonyolult remegéseit, egy büszke, szemfényvesztő öntudatba börtönözzé? A természet eldobta a kulcsot – és jaj a végzetes kíváncsiságnak, amely addig mesterkedne, míg valamely hasadékon át egyszer sikerülne kipillantania az öntudat cellájából, le a mélybe, s amely ettől fogva sejtené, hogy az ember nemtudása szenvtelenségében a könyörtelenség, a mohóság, a telhetetlenség és a gyilkos ösztönök talapzatán nyugszik. Mint aki álmaiba feledkezve lovagol egy tigris hátán.” (KSA 1: 877., magyarul: 32.)

A késői Nietzsche-műveket, így a *Genealógia*-könyvet is meghatározza a hatalom akarása és az embert fölülmúló ember fogalmaiban rejlő, fent leírt kettősség. Nietzsche az önvonatkozás új szintjét szeretné a jövő filozófiájában és ezzel párhuzamosan kibontakozó történelmi gyakorlatban megvalósítani, ez a szint a hatalom akarásainak plurális és perpektivista világát monista módon haladná meg – egy eljövendő, nagyra hivatott, az emberiség eddigi állapotát fölülmúló emberiség létrehozásának a jegyében.

### *A Genealógia-könyv két története*

A *Genealógia*-könyvet egy nagy küzdelem<sup>25</sup> uralja, melyet maga Nietzsche kezdeményezett: kihívást intézett az aszketikus erényekkel szemben és alternatív értékelési mód kialakításának előkészítésre tett kísérletet e könyvben. Az első két nagy részben fejtette ki azokat a *genealógiai* elgondolásait, melyek az aszketikus morál egyeduralmát próbálták meg fellazítani, s azt a terepet feltárni, amely az új értékek létrehozásának a színtere is lehet. Mint emlékszünk, Foucault szerint a genealógiai program célja a kis különbségek archeológiai feltárása, azoknak a véletleneknek és töréseknek a feltárása, melyek következtében a morális világunk létrejött. Ezzel az értelmezéssel szemben a magam részéről úgy látom, hogy Nietzsche „Vitairata”<sup>26</sup> a keresztény morál és az aszketikus eszmények *egységesen tárgyalt történetét* adja elő, ráadásul megpróbálja azt a feltételrendszert is felderíteni, amely a morál létrejövetelét előfeltételezi. Szó nincs arról, hogy a genealógiai módszertan *szétforgácsolná* az emberi azonosságot, inkább arról van szó, hogy a moralitások pluralitásának *rejtett egységét* próbálja feltárni, abból a célból, hogy az aszketikus eszményekben megnyilvánuló egységgel és értelemmel szemben egy *másik egységet és értelmet* állítson.<sup>27</sup>

Nietzsche *Genealógia*-könyve tehát éppen hogy nem szétforgácsol, hanem inkább összerak, s azt a pluralitást, melyet a filozófus más műveiben feltárt, most *egységes történetbe*

<sup>25</sup> „A gondolat, amelyért itt küzdelem folyik, életünk értékelése az aszketikus pap által: az aszketikus pap az életet [...] egy egészen másfajta létezés-móddal hozza kapcsolatba, ami a létezéssel ellentétes és kizárólagos viszonyban áll [...]” (KSA 5: 362., magyarul: 60.)

<sup>26</sup> *A morál genealógiájához* című írás alcíme: „Eine Streitschrift”.

<sup>27</sup> Nietzsche könyvének végén egyértelműen megfogalmazza írását vezető fő kérdéseket: „Mit jelent az aszketikus eszmény *hatalma*, hatalmának *szörnyűsége* mivolta? [...] Az aszketikus eszmény valamilyen akaratot fejez ki: *hol* van az az ellentétes akarat, amelyben egy *ellentétes eszmény* jutna kifejezésre? Az aszketikus eszménynek van egy *célja*, – ez oly egyetemes, hogy az emberi létezés minden egyéb érdeke hozzá képest kicsinyesnek és korlátoltnak tűnik; emez Egyetlen Cél szempontjából értelmez korokat, népeket, embereket [...]. Hol az ellenpárja az akarat, cél, interpretáció eme zárt rendszerének? Miért *hiányzik* ez az ellenpár? Hol a másik 'Egyetlen cél'?” (KSA 5: 395. sk., magyarul: 76. sk.)

*illeszti*, ráadásul egy olyan nagyobb program kontextusába, amely az eljövendő emberiség sorsáról, értékeiről szól. Az új „Egyetlen cél” felmutatásáról van szó, ám ahhoz, hogy ezt a célt egyáltalán meg lehessen fogalmazni, s persze a rá irányuló akaratot fel lehessen kelteni, arra van szükség, hogy távolságba kerüljünk az aszketikus ideálok által uralt moralitástól, s megtisztítsuk az új nekirugaszkodáshoz a terepet – ahogy a *Túl jön és rosszonban* Nietzsche megfogalmazta a genealógia stratégiáját: „Hátrál, mint mindenki, aki nagy ugrást készül tenni.” (KSA 5: 229., magyarul: 138.) A hátrálás valójában történet-mesélés, de ez a történet nem azt szolgálja – ahogy Foucault gondolja –, hogy „fölismerje, hogy mindennemű támasz és eredet nélkül élünk milliárdnyi véletlen esemény közepette.” (uo. 68. o.), hanem hogy megmutassa a jelent uraló morál összefüggő eredet-történetét.

Nietzsche elemzési szempontjai persze – mint már említettük – sokoldalúak, plurális jellegűek. *A morál eredetére vonatkozó kérdésnek vannak szociológiai, pszichológiai, történeti, metafizikai, transzcendentális vetületei.* Módszertani tekintetben semmiképpen sem állíthatjuk, hogy ezek a szempontok egységre lennének hozva, Nietzsche ötletgazdag elemzéseit nem annyira az egységes módszertan, inkább a vizsgált tematika és az elbeszélte történet tartja egy összefüggésben.

Nietzsche az általa vizsgált morális értékelési módokat első közelítésben nem személyekhez, hanem társadalmi csoportokhoz, kasztokhoz, rétegekhez köti. Az első értekezésének *két szociális főszereplője* a papok és az úgynevezett harcosok kasztja. Nietzsche ábrázolásában e két társadalmi réteg hegemoniáért vívott harca meghatározó jelentőségű a mai nyugati morális értékítéletek kialakulásának a tekintetében. „Így már érthető, hogy miért válhat el oly könnyen a papi értékelési mód a lovagi-arisztokratikustól és fejlődhet aztán annak ellentétévé; erre kiváltképp akkor adódik alkalom, amikor a papi kaszt és a harcosok kasztja féltékenyen lép fel egymással szemben [...]” (KSA 5: 266., magyarul: 11.)

Nietzsche a két kaszthoz kötött értékelési módokat azonban elsősorban pszichológiailag támasztja alá. A nemes, előkelő harcost az jellemzi, hogy nem iktat be különbséget a felmerülő vágyai, törekvései és tette közé, egyenesen és egyszerűen elveszi azt, amire szüksége támad, s becsületesen, minden neheztelés nélkül ontja ki ellenségei belét.<sup>28</sup> Az általa kifejlesztett morális értékelési rend is megfelel ennek a magatartásmódnak. Ezen értékelés pozitív jellemvonásait a nemeslelkűség, a bátorság, a derekasság, a becsületesség jelentik, míg a másik oldalon a hitványság, a félresikerültség, a közönségesség, méltatlanság

<sup>28</sup> Jellemző, hogy Nietzsche a példát az állatvilágból veszi: „a ragadozó madarak egy gúnyos pillantással esetleg ezt mondják magukban: 'mi egyáltalán nem haragszunk ezekre a jóra való bárányokra, sőt, szeretjük őket: semmi sem ízletesebb egy puha báránynál'. (KSA 5: 279., magyarul: 18.)

állnak. Ez az értékelési mód a pozitív önigenlés kifejeződése, az értékelő egész egyszerűen önmagát teszi meg mércének. A bátor harcos jellemzésén túl két mozzanat érdemel figyelmet: az állatiasság és a közvetlenség. Mintha Nietzsche azt mondaná, hogy a nemes harcos még közelebb van az állati mivolthoz, mint ellenfele az aszketikus pap, s ez a közelség abban is megnyilvánul, hogy az ösztönszerű áttételek, közvetítés nélkül válik a cselekvés hajtóerejévé.

Az aszketikus pap viszont éppen azt a tehetetlenségből fakadó bosszúvágyat és rosszérzést szervezi meg, amelyet a szőke bestia önigenlő kegyetlensége vált ki. A hitványak és gyávák képtelenek egyenesen szembeszállni az erősekkel, ám meghunyászkodásuk, beletörődésük nem múlik el nyomtalanul: tehetetlenségük mint féreg rág bennük, kialakítva a ressentiment érzületét.<sup>29</sup> A tehetetlenség és bosszúvágy érzését szervezi új értékelési móddá az aszketikus pap. Ezen értékelési mód egyik elsődleges célja az, hogy belülről aknázza alá a harcost, a másik pedig az, hogy fölmagasztosítsa a gyávát és a tehetetlent. Ennek megfelelően itt a pozitív értékek az alázatosság, a megbocsátás, önmegtagadás, a negatívak pedig a gonoszság, az érzékiség, erőszakosság.

Az aszketikus értékelési rend kialakulása azonban Nietzsche szerint többet jelent mint egyszerű értékcsere; egyfelől az emberi létezés elmélyülését, új dimenziókkal való gazdagodását jelenti, másfelől azonban az ember végzetes megbetegedését is magával hozza. Az elmélyülés részben a közvetítettség kialakulásával függ össze. A harcos típusa, mint láttuk, *nem* iktat be különbséget a megkívánás és a tett közé. „Az erősségtől azt követelni, hogy *ne* erősségként mutakozzék [...] értelmetlen lenne. A [...] népi morál úgy különbözteti meg az erősséget az erősség megnyilvánulásaitól, mintha az erősség mögött egy indifferens szubsztrátum állna, amelynek *szabadságában állna*, hogy erőt fejtsen-e ki avagy sem.” (KSA 5: 279., magyarul: 18.) Ezzel szemben az aszketikus értékrend hívei, akik gyávák és gyengék a cselekvéshez, azt mondják, legyünk jók, s tegyünk különbséget vágyaink és cselekedeteink között. „Az efféle embernek az önfenntartás, az önigenlés ösztönéből adódóan *szüksége* van az indifferens, választani képes ’szubjektum’-ba vetett hitére, amelyben minden hazugság szentesíti magát. [...] A szubjektum [...] ezért volt mindmáig a legjobb hittétel a Földön, mert lehetővé tette a halandók többségének [...] azt a szublimált önbecsapást, hogy a gyengeséget magát szabadságként [...] értelmezze.” (KSA 5: 280. sk., magyarul: 19.)

A két értékelési mód szociológiai és pszichológiai szempontjai kiegészülnek tehát egy olyan szempontrendszerrel, melyet talán transzcendentálisnak lehetne nevezni.<sup>30</sup> A harcos

<sup>29</sup> „[A] ressentiment embere sem nem őszinte, sem nem naív, sem nem egyenes vagy becsületes önmagával szemben. A lelke *gyanakvó*, szelleme az egérlyukat, egérutat. Kikapukat szereti, minden rejtett zug számára az *ő* világának, az *ő* biztonságának, az *ő* vigaszának tűnik [...]” (KSA 5: 280. sk., magyarul: 15.)

<sup>30</sup> Nietzsche általában nem használja a transzcendentálfilozófia nyelvét, s Kant éles kritikusa, ennek azonban nem kell azt jelentenie, hogy a transzcendentális megközelítésmód történeti-egzisztenciális verziója ne



típusa egzisztenciális értelemben meglehetősen egyszerű képlet, a harcos olyan erőcentrumot jelent, amely minden különösebb visszacsatolás nélkül adja azt, mi lényege: igenli magát, erőt mutat. Az aszketikus pap több értelemben is közvetítést hajt végre, egyfelől azért, mert *mások* neheztelését szervezi erővé, másfelől pedig azért, mert a tevékenysége olyan egzisztenciális képleten alapul, amely maga is közvetett jellegű. A közvetlen válasz elmaradása és az ennek következtében fellépő tehetetlenség-érzés új dimenziót nyit az emberi egzisztenciában, a viszonylatok új, *belső* világa jön létre, amely a lehetőség-feltétele a közvetett válasznak.

Nietzsche itt az emberi lélek fejlődéstörténetét is megírja, pontosabban olyan kulcseményeket próbál rekonstruálni, melyek a további fejlődés lehetőség-feltételévé válnak. A harcos típusa fokozatot is jelent, mégpedig a – a lélek összetettségének szempontjából – a ressentiment emberénél *alacsonyabb* fokozatot. Morális szempontból ugyanakkor a nemes, arisztokratikus harcos típusát az önigenlés, becsületesség, nyíltság is jellemzi, melyek olyan pozitív tulajdonságok, melyekhez Nietzsche a jövő filozófiájának kidolgozásakor kapcsolódni akar.<sup>31</sup>

Nyilván óriási különbség van a harcos és a gondolkodó önigenlése és egyenessége között, ám véleményem szerint mégsem mehetünk el szótlantul az erények összecsendülése mellett. Mindkét esetben bátorságról, a lehetséges tönkremenetel vállalásáról, önigenlésről, becsületességről van szó. Nietzsche olyan filozófiai erényt választott magának vezérfonalul, mely mutatis mutandis *illeszkedik* a harcos erényeihez. Az intellektuális lelkiismeret erénye azonban persze nem naiv, közvetítetlen erény, mint a harcosok egyenessége és bátorsága, hanem már reflektál a papi értékelési módok közvetettségére, elmélyültségére, bensőségességére. Nietzsche úgy próbálja meghaladni a keresztény morált, hogy visszakapcsolódik az azt megelőző harcos, nemes morálhoz, de nem annak naivitásához,

---

jelenhetne meg konstituens elemként a filozófus gondolkodásában.

<sup>31</sup> Gondoljunk csak az intellektuális becsületesség (Redlichkeit, illetve intellektuelles Gewissen) erényére, mely Nietzsche számára az új értékelési mód egyik kulcseleme. Nietzsche már a *Hajnalpír* egyik bekezdésében kiemeli az intellektuális becsületesség jelentőségét – mégpedig azonnal a *jövőre vonatkoztatottan*, már a bekezdés címe is beszédes e tekintetben: „*Egy keletkező erény (Eine werdende Tugend)*” (KSA 3: 275., magyarul: 183.). Az intellektuális becsületesség „az egyik legifjabb erény”, amely „sem a szokratikus, sem pedig a keresztény erények közé nem tartozik” (uo.). Az intellektuális lelkiismeret fontos sajátossága, hogy túllép a hagyományos, morálhoz kötött lelkiismeretünkön, tulajdonképpen az amoralitás szférájába segít lehatolnunk, ott biztosítja a tájékozódás mértékét. Amint Nietzsche *A vidám tudományban* megfogalmazza: „Az intellektuális lelkiismeretről (intellektuelles Gewissen) nem hallottál még? A lelkiismeretről, amely a te 'lelkiismereted' mögött van?” (KSA 3: 561., magyarul: 240.) Az intellektuális lelkiismeret a morális lelkiismeret mögött van, vagyis eredendőbb, azt lehetővé tévő szinten mozog: „tehát az, *hogyan* helyesnek fogadsz el valamit, annak oka talán abban rejlik, hogy soha életben nem gondolkodtál el magadról, és vakon elfogadod, amit gyerekkorod óta *helyesnek* ítéltél előttem [...], azért tűnik 'helyesnek' számodra, mert a te 'egzisztencia-feltételednek' (Existenz-Bedingung) látszik.” (uo.) Az „Existenz-Bedingung” kifejezés különösen figyelemre méltó számunkra: moralitásunk mögött olyan egzisztenciális döntések, előfeltételek húzódnak, melyekkel való szembenézés az intellektuális lelkiismeretünket végső próba elé állítja.

hanem keménységéhez, becsületességéhez, veszélyességéhez<sup>32</sup> – a csatát azonban éppen azon a küzdőtéren szeretné megvívni, melyet a ressentiment és a papi értékelési mód hozott létre: a bensőségesség világában.

A harcos morálja nemcsak az intellektuális becsületesség értékvilágával hozható kapcsolatba, hanem embert fölülmúló ember elgondolásával is. Persze itt sem beszélhetünk a két értékvilág megegyezéséről, hanem inkább arról, hogy magasabb szinten térnek vissza a harcos erényei az embert fölülmúló ember ábrázolásában. Ebben az esetben is bátorságról, a lehetséges tönkremenetel vállalásáról, önigenlésről, becsületességről van szó, melyek a harcos esetében direktén és spontán módon nyerne kifejezést, az embert fölül múló ember esetében azonban már szó sincs naivitásról, amint Zarathustra első beszédében mondja: „szeretem azt, aki él, hogy megismerjen, és azért akarja a megismerést, hogy az embert fölülmúló ember élhessen egykor.” (KSA 4: 20., magyarul: 17.) A megismerés, amelyről itt Nietzsche / Zarathustra beszél, az életre vonatkoztatott megismerés, mégpedig a bátran, veszélyeket vállalóan vezetett életnek az önmegismeréséről van szó, a kulcsmozzanat tehát az önmagához való viszony elmélyítése, s ezáltal a radikális önfelülmúlás előkészítése. A harcos egzisztenciális beállítottsága kiegészül az intellektuális becsületességgel, a bátor, önmagára vonatkoztatott gondolkodással.

Az intellektuális becsületességet, éppúgy, mint az embert fölülmúló embert a harcos erényei mellett az elmélyültség jellemzi. Nietzsche genealógiája pedig éppen az emberi lelki élet azon mozzanatait szeretné felkutatni, melyek annak az új történelemnek a kiindulópontjává válhatnak,<sup>33</sup> melyet már az embert fölülmúló ember határoz meg. Ilyen tekintetben az aszketikus pap alakjának nietzschei interpretációját is teljességgel ambivalensnek kell tekintenünk, hiszen a filozófus ugyan rendkívül kritikusan értékeli a papi morált, ám e morál által kiváltott lelki elmélyülést az ember önmeghaladása szempontjából mégis kulcsfontosságúnak tartja. Hasonlóan fontos az a történet, melyet Nietzsche a *Genealógia*-könyv második részében ad elő, amely valójában, mint látni fogjuk, az aszketikus pap történetét nem csak hogy megelőzi, hanem annak lehetőség-feltételét is képezi.

<sup>32</sup> „Hosszú tapasztalat tanított meg arra, hogy [...] másként lássam a filozófia *rejtett* történetét [...]. 'Mennyi igazságot *visel el* az ember, *mer* egy szellem? – ez vált számomra a tulajdonképpeni értékmérővé. A tévedés nem más, mint gyávaság ... a megismerés minden vívmánya a bátorságból, önmagával szembeni keménységből és tisztaságból *következik*.” (KSA 13: 492.)

<sup>33</sup> A *vidám tudomány* egyik bekezdésében, amely „Az eljövendő 'emberiesség'” címet viseli, Nietzsche ezt írja: „Mi, a jelenben élő emberek, csak most kezdjük összerakni láncot, szemenként, egy eljövendő hatalmas érzés láncát – s még alig-alig tudjuk, mit is teszünk. [...] Valójában ez csak az új érzés egy színárnyalata: aki az ember történelmét egészében véve a *saját történeteként* is át tudja élni, [...] a múlt minden szellemi előkelőségének örököseként is, minden régi nemes legnemesebbjeként, ugyanakkor egy új nemesség első tagjaként, akihez hasonlót még senki sem látott [...]” (KSA 5: 564. sk., magyarul: 243. sk.)

A bensőségesség és szabadságtudat kialakulásának e másik története tehát sokkal régebbre nyúlik vissza, mint az előző: Nietzsche itt a történelem előtti (vorhistorisch) időkre megy vissza. E történet egyfelől a felelősség, az ígérni tudás és a szuverenitás, másfelől pedig a rossz lelkiismeret kialakulásának a története. E nagyszabású vállalkozásnak több alapvető célja van,<sup>34</sup> ezek közül is kiemelkedőnek tarthatjuk, hogy Nietzsche kísérletet tesz 1.) a „mi az ember?” kérdés újrapozícionálására és megválaszolására, 2.) az emberi szuverenitás *lehetőség-feltételeinek* történeti jellegű kidolgozására, 3.) a rossz lelkiismeret genealógiai elemzésével *az emberi szabadság feltételeinek* felderítésére.<sup>35</sup> Mindhárom problémakör kidolgozása az eljövendő filozófia fontos része,<sup>36</sup> és az eddigiekben már vázolt aktivista program lényegi részét képezi: az emberiség fordulóponthoz érkezett, melyben a filozófia közbelépésére van szükség egy új nemesség kialakítása, s egyáltalán, az emberiség új pályára állítása érdekében.

1.) A „mi az ember?” kérdés újrapozícionálása. A második értekezés kezdő szavaiban „Kitenyésztani egy állatot, amelynek *szabad ígéretet tennie* (Ein Thier heranzüchten, das *versprechen darf*)” valójában nemcsak egy „paradox feladat” (KSA 5: 291., magyarul: 25.) fogalmazódik meg, hanem egyben a „Mi az ember” kérdés megválaszolásának alapidimenziói is fölvezetésre kerülnek.<sup>37</sup> E tekintetben minden szónak jelentősége van. A „kitenyésztani egy állatot” fordulat arra utal, hogy a kiindulópont az ember állati létezése, vagy ha úgy tetszik, az ember ténylegesen egy állat, melynek elsősorban nem az ésszerűségére apellálnak, hanem, mint a későbbiekben egyértelműen kiderül, az erőszak lesz a domináns tenyésztő eszköz. Tűzzel és vassal folyik az a tenyésztési folyamat, melynek eredményeképpen szabad az embernek ígéretet tennie. Annak *szabad* ígéretet tennie, aki képesítve van annak betartására, akinek mások *elismerik* ezt a jogát.<sup>38</sup> Az ember azáltal válik emberré, ha belép az elismerések hálózatába, ahol a kölcsönös kötelezettség-vállalás már lehetségessé válik. Az ember tehát alapvetően szociális lény, amely a kölcsönös elismerések világában tud egzisztálni, e szocialitás azonban kökemény erőszak által jön létre.

<sup>34</sup> Vö. Höffe 2004: 65. skk..

<sup>35</sup> Továbbra is hangsúlyozzuk, hogy Nietzsche nem használja a transzcendentálfilozófia nyelvét, mégis, amit csinál, nem más, mint a történeti, genealógiai perspektíva transzcendentális módon történő kidolgozása, vagyis olyan szintnek a feltárása, melyet később Foucault történeti a priorinak nevezett (vö. Foucault 2001: 164. skk. o.).

<sup>36</sup> „A *Genealógia* több mint 'Előjáték a jövő filozófiájához': egy ilyen filozófia darabjának van szánva.” (Schacht 2004: 130.)

<sup>37</sup> Ezt az értelmezést megerősíti az, ahogy a szóban forgó mondat befejeződik: „nem ez az ember tulajdonképpeni problémája?” (uo., vö. Höffe 2004: 67. sk.)

<sup>38</sup> Pl. hitelfelvétel esetében a manapság is megvizsgálja a bank, hogy olyan helyzetben van-e az ügyfél, hogy szabad-e neki azt az ígéretet tennie, hogy kamatostul és időben visszafizeti a felvenni kívánt összeget.

Nietzsche szerint a legfontosabb lépés, melyet az állatnak a szocialitásba való bekapcsolódáshoz meg kell tennie, nem más, mint az *időben való lét* elsajátítása.<sup>39</sup> A filozófus szerint a feledékenység (Vergesslichkeit) olyan „pozitív gátlóképesség” (KSA 5: 291., magyarul: 25.), amely a *cselekvőképesség* fenntartása szempontjából létfontosságú szerepet játszik.<sup>40</sup> A feledékenység azonban azt is jelenti, hogy a feledékeny állat nem részese időbeli folyamatoknak, mindig a jelenben él. Viszont aki mindig az aktuális jelenben él, az nem tud ígérni, hiszen az ígéret definíció szerint a jövőről szól, itt és most vállalunk felelősséget azzal kapcsolatban, hogy a jövőben így és így fogunk cselekedni. Be kell engednünk az ígéretünket az emlékezetünkbe, s egyáltalán olyan állapotba kell kerülnünk, hogy hihető legyen: ígéretünkre emlékezni fogunk, s betartjuk azt. Oly állapotra kell hozni az embert, hogy az „*jövőként* kezeshedhessen önmagáért, úgy, ahogy egy ígéretet tevőhöz illik!” (KSA 5: 292., magyarul: 26.)

A történet első felvonása tehát az az évezredekben keresztül folytatott szörnyűséges mnemotechnikai nevelés, amellyel megtanították az embereket emlékezni. Nietzsche érzékletesen idézi fel a korabeli kínzási módszerek sokféleségét, melyekben a „mnemonika legerőteljesebb segédeszközét” látja. (KSA 5: 295., magyarul: 27.) A büntetés legfőbb alapelvét azonban a hitelező – adós viszonyból vezeti le, eszerint ebben a korai időszakban „egyáltalán *nem* azért büntettek, mert a gonosztevőt a tettéért felelősnek tartották”, hanem azon elv szerint, hogy „minden kárnak megvan valahol az ekvivalense, és ténylegesen vissza lehet fizetni, akár a kártevő *fájdalma* révén is.” (KSA 5: 298., magyarul: 28.)

A legnagyobb hatást azonban nem azokra gyakorolta a büntetés, akik azt elszenvedték, hanem azokra, akik féltek a büntetéstől, s emiatt elnyomták magukban azokat a törekvéseket,<sup>41</sup> melyek esetleg büntetéshez vezethettek volna. „Mindazon ösztönök, amelyek a környezet felé nem találnak levezetést, *befelé fordulnak* – ez az, amit az ember *belsővé válásának* (Verinnerlichung) hívok [...] . Az egész belső világ, amely eredetileg olyan vékony, mintha két bőrreteg között feszülne, olyan mértékben vált szét és nyílt meg, nyert mélységet, szélességet, magasságot, ahogy az ösztönök külső levezetése *gátoltta* vált.” (KSA 5: 322., magyarul: 40.) Nietzsche erőteljes megfogalmazással azt írja le, hogy miként válik az

<sup>39</sup> Persze Nietzsche az „időben való lét” formulát *nem* használja.

<sup>40</sup> „Aki nem képes minden múltat feledve a pillanat küszöbére telepedni, [...] az sosem fogja tudni, mi a boldogság, s ami még rosszabb: sosem fog olyasmit cselekedni, ami másokat boldoggá tesz. [...] Minden cselekvéshez felejtés tartozik, ahogyan a szerves élethez nem csupán a fény, hanem a sötétség is.” – írja Nietzsche már a második *Korszerűtlen elmélkedésében* (KSA 1: 250., magyarul: 30. sk.). A felejtés nietzschei fogalmához lásd Heidegger kommentárjait: GA 46: 27-52..

<sup>41</sup> „A második értekezés a *lelkiismeret* lélektanát mutatja be: a lelkiismeret *nem* 'Isten hangja az emberben', mint általában hiszik, hanem a kegyetlenség ösztöne, befelé fordul, miután nem tud kitörni és kirobbanni.” – írja Nietzsche az *Ecce Homoban*. (KSA 6: 352., magyarul: 766. sk.)

emberi egzisztálás mélységét tekintve többdimenzióssá,<sup>42</sup> miként válik e rétegzett struktúra az ember számára *előfeltevéssé*.

2.) *Az emberi szuverenitás lehetőség-feltételeinek történeti jellegű kidolgozása.* Az előző szakasz gondolatmenetének végén eljutottunk arra a pontra, ahol ténylegesen az emberi szubjektivitás lehetőség-feltételeinek szintjéről van szó. Nietzsche metaforikus szóhasználata nem kell, hogy megtévesszen bennünket, az általa leírt *történeti folyamat* eredményeképpen az ember belső világának új dimenziói jöttek létre, illetve tágultak ki. Az erőszakkal és mnemotechnikai gyakorlatokkal visszaszorított ösztönök új mélységeket vájtak ki az emberi lélekben, s ezek az újonnan keletkezett szubjektivitás-dimenziók *az önvonatkozás új köreinek a lehetőség-feltételét jelentik*. Az ember ezáltal képes önmagára vonatkozni, mint időbeli létezőre, s ennek következtében az *önazonosság új módja is kialakulhat*. Gondoljuk csak meg, lehetséges-e önazonosságról beszélni olyan lény esetében, aki a pillanatban él? Ez az új önvonatkozás és időbeli kiterjedés teszi továbbá lehetővé, hogy a cselekedeteink *alanyaként* tekintsünk magunkra. Cselekedeteink hatása nyilvánvalóan a messzi jövőbe mutat, ahhoz, hogy ezeket a *következményeket magunkra vegyük*, az időben való lét megfelelő módjának működtetése szükséges.

A folyamat végső eredménye, Nietzsche kifejezésével élve „legérettebb gyümölcse [...] a *szuverén individuum*” (KSA 5: 293., magyarul: 26.). A szuverén individuumot Nietzsche szerint az jellemzi, hogy „csak önmagával azonos, a szokások erkölcsiségétől újra megszabadult, autonóm, [...] saját, független, hosszantartó akarattal bíró” (uo.). Nietzsche önmagának törvényt adó szubjektuma bizonyos szempontból kívül van a moralitáson, de legalábbis határhelyzetet foglal el a moralitással szemben, amint *A vidám tudományban* írja: „Inkább adósnak (schuldig) maradni, mint olyan pénzzel fizetni, amelyen nincs rajta a képmásunk – szuverenitásunk ezt diktálja.” (KSA 3: 516., magyarul: 191.) A szuverenitás nemcsak azt jelenti, hogy ígéreteket tehetek a társadalom más tagjai számára, hanem azt is, hogy az individuum *maga szabja meg a törvényét*, saját képmása szerepel a pénzerméin, *még akkor is*, ha ezzel megsérti a közösség törvényeit és adós marad a közösség törvényei szerint.

Figyelemre méltó, hogy az adósság problematikája milyen kétértelmű szerepet játszik a szuverenitással kapcsolatos gondolatmenetekben. A *Genealógia*-könyvből az derül ki, hogy a szuverenitás kialakulásában döntő jelentőséggel bírt az az évszázadokon keresztül

<sup>42</sup> Talán érdemes felidézni, hogy Husserl a transzcendentalitást olyan „új dimenzió”-ként írja le, amely a megfelelő módszertan alkalmazásának híján „évezredekken át rejtve maradt.” (vö. *Hua* 6: 121. sk., magyarul: I. köt. 153.) Nietzsche elgondolása és előfeltevései természetesen sok tekintetben különböznek a husserli transzcendentális fenomenológiától. Az egyik fontos különbség az, hogy *Nietzsche nem az új dimenzió felfedezéséről, hanem a kialakulásáról beszél*, s persze Nietzsche fogalmisága erősen pszichologisztikus jellegű.

alkalmazott büntetési mód, mely az adósság-behajtás mintájára alakult ki.<sup>43</sup> Aki nem adja meg az adósságát, az adósságával ekvivalens büntetést érdemel, ugyanígy, aki bűnt követ el, megszegi a közösség szabályait, a sértés nagyságával arányos szenvedést kénytelen elviselni. E büntetés évszázados alkalmazásának a „legérettebb gyümölcse” a szuverenitás. *A vidám tudományból* idézett gondolat azonban éppen azt mondja, hogy akár adóssá (bűnössé) is válhatunk, de a szuverenitásunkhoz kell tartanunk magunkat, *a szuverenitásunk a törvényadó, s e törvény felülmúlja a közösség törvényét.*

Az individuum szuverenitása a közösség terrorjának az eredménye, ám – ha már létrejött – a közösség törvényeit megkérdőjelező hatalommá válik, amely akkor felel meg tulajdonképpeni természetének, ha szó szerint *öntörvényű*, s adott esetben felülírja a közösség által elfogadott normákat, törvényeket. E perspektívából jól látható, hogy e szuverenitás-fogalom az önfelülmúlás és az embert fölülmuló ember fogalmi körébe tartozik, s a szuverenitás kialakulását Nietzsche az embert fölülmuló ember történeti előzményének tekinti.

3.) *A rossz lelkiismeret keletkezése és az emberi szabadság elmélyülése, értékek keletkezése.* A rossz lelkiismeret kialakulását Nietzsche az emberiség történetének egyik legfontosabb fordulatának egyik megnyilvánulásaként látja: „A rossz lelkiismeret számomra mély megbetegedés, melynek az ember a valaha átélt legalapvetőbb változás hatására esett áldozatul – ama változás hatására, amely akkor érte őt, amikor végérvényesen a társadalom és a béke kötelékébe zárta magát.” (KSA 5: 321. sk., magyarul: 40.)<sup>44</sup> A rossz lelkiismeret kialakulása a társadalmi szocializáció megszilárdulásával, a társadalmi béke, értsd az erőszaknak – erőszak hatására történő – visszaszorításával van összefüggésben. A már fent leírt kegyetlen mnemotechnikai gyakorlatok eredményeképpen az emberben rejlő erőszakos impulzusok nem tudnak külső tárgyat találni, s befelé fordulnak, kínzó lelkiismeret-furdalás formáját öltik.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> „Az emberiség történetének leghosszabb korszakában egyáltalán nem azért büntettek, mert a gonosztevőt a tettéért felelősnek tartották – sokkal inkább úgy, ahogy ma a szülők a gyerekeiket büntetik, az elszenvedett kár miatt érzett haragból, mely a kártevőre irányul, – e haragot azonban féken tartják és olyan eszme által módosítják, miszerint minden kárnak megvan valahol a maga *ekvivalense* [...]. S hogy honnan vette hatalmát ez az ősrégi, mélyen gyökerező, ma már talán ki sem írható eszme? [...] Már elárultam, a *hitelező* és az *adós* közti szerződési viszonyból [...]” (KSA 3: 298., magyarul: 28.)

<sup>44</sup> Ez az idézet is bizonyítja, hogy mennyire problematikus Foucault interpretációja, amennyiben úgy véli, hogy Nietzsche genealógiájának elsődleges célja rámutasson „egész lényünket át meg átjáró diszkontinuitásra”, „hogymindennemű támasz és eredet nélkül élünk milliárdnyi véletlen esemény közepette.” (uo. 68. o.) Ezzel szemben Nietzsche az európai emberiség történetének kulcseseményeire próbálja felhívni a figyelmünket, melyek a jelen és a jövő szempontjából is sorsdöntő jellegűek.

<sup>45</sup> „Az ellenségeskedés, kegyetlenkedés, az üldözés, rajtaütés, változtatás, pusztítás élvezete – mind-mind az ilyen ösztönök birtokosai ellen fordult: *itt* rejlik a ’rossz lelkiismeret’ eredete.” (KSA 5: 322., magyarul: 40.)

A befelé fordított ösztönök, mint már láttuk, mintegy kivájják, elmélyítik az ember belső világát, s ezáltal az önmagára vonatkozás tereit nyitják meg. Nietzsche egy figyelemre méltó gondolatmenetben azt fogalmazza meg, hogy ami e folyamatban történik, nem más, mint a külső szabadság belsővé alakulása, mégpedig a befelé forduló szabadság önmagára vonatkozása révén. Nézzük először a szöveghelyet: „Ez az erőszakosan látenssé tett szabadságösztön – értjük már –, ez a visszafojtott, visszataposott, a benső világba bebörtönzött és végül önmagát már csak saját magán levezető, kitomboló szabadságösztön (an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit): ez és csakis ez kezdetben a *rossz lelkiismeret*.” (KSA 5: 321. sk., magyarul: 41.) A bensőségességbe kényszerített szabadság-ösztön eszerint önmaga ellen fordul, önmagába kapcsolódik, a benne rejlő feszültséget rossz lelkiismeretként, önmaga ellen fordulásként vezeti le. Számunkra azonban annak van különös jelentősége, hogy ezáltal létrejön az önvonatkozás új szintje, új szabadság-terek keletkeznek a szabadságösztön bensővé válása révén.

Döntő jelentőségű, hogy *új képlet jön létre*: a belső törekvések önmagukra kezdenek vonatkozni, mintegy *önvonatkozó viszonyok alakulnak ki az ember belső világában*, elindulhat az ösztönök finomodása, gazdagodása, szublimálása. Így válik érthetővé, hogy Nietzsche hogyan tudja a rossz lelkiismeretben a művészi képzelet eredetét is megtalálni. „Ez a titkos, önmagán elkövetett erőszak, [...] ez a szörnyű és borzasztó-kéjes munkája egy önmagával szándékosan meghasonlott lelken, amely önmagának a fájdalmat okozás kéjéből fakadóan okoz fájdalmat; végül is ez az egész *tevékeny* ’rossz lelkiismeret’ – mint ideális és képzeletbeli események tulajdonképpení anyaöle –, sejtjük már, az újszerű, megütköztető szépségek és igenlések tömkelegét hozta napvilágra, s talán a szépséget is mint olyat.” (KSA 5: 326., magyarul: 42.) A rossz lelkiismeret tehát az ideálisnak és a képzeletbelinek az anyaöle – Nietzsche állítása merész és sokat mondó; azt jelenti ugyanis, hogy a kultúra- és értékteremtés bázisát a befelé forduló, önmagukra vonatkozó ösztönök hozták létre, a magasabb rendű, önmagáról tudó, szuverenitásban birtokolt szabadság is e folyamat terméke.

### *Terápia vagy utópia?*

Nietzsche genealógiai kísérletét – akár a vizsgálat módszertanát, akár pedig a célját vesszük tekintetbe – úgy jellemezhetjük, mint amely különböző, nehezen összeegyeztethető megközelítésmódoknak és törekvéseknek a kereszteződési pontján helyezkedik el.

Kiemelkedőnek fontosnak tűnik számomra két megközelítésmód<sup>46</sup> ütközése, melyek egyébként Nietzsche egész filozófiájának a szempontjából is nagyon fontosnak tekinthetők. Az egyiket korábban *naturalista-pszichologista* megközelítésnek a másikat pedig *metafizikai-történetfilozófiai* perspektívának neveztem. E két megközelítésmód jelentősége és egymáshoz való viszonya a nietzschei életművön belül folyamatosan változott, mégpedig elsősorban az a tendencia érvényesült, hogy a metafizikai-történetfilozófiai megközelítés lassanként teret nyert az előbbivel szemben, ugyanakkor a biológiai, pszichológiai, naturalista elgondolások mindvégig elevenek maradtak, így a viszonylag késői *Genealógia*-könyvben is.

Amint a tanulmányom elején említettem, a morál genealógiai értelmezésének végső keretét az önmegismerés és az emberi létezés végső értelmének a kérdése képezi, más szóval: Nietzsche a morál történeti vizsgálata révén nem kevesebbet próbál meg, mint hogy az ember mivoltára és az emberi létezés értelmére vonatkozó kérdéseket újrapozicionálja. Nietzsche kritikájának legfőbb célpontja természetesen a platonista-keresztény emberértelmezés, mely szerint az ember két világ polgára, ahol e két világ hierarchikusan viszonyul egymáshoz, s az emberi létezés valódi természetét a tisztán lelki és szellemi dimenzió jelenti, éles ellentétben a testi dimenzióval, amely az emberi lét korrupciójáért felelős.

Ha Nietzsche kereszténység-kritikájának a naturalista mozzanatait emeljük ki, akkor azt úgy foglalhatjuk össze, a platonista-keresztény emberértelmezés megrágalmazta az embert ösztönös-állati mivoltában, meghamisította valódi létét, s e hazugság révén beteggé tette. Amikor azonban Nietzsche az emberi lét értelmének a kérdését felveti, akkor beleütközik abba, hogy – amint már idéztük – „ha eltekintünk a morális eszményektől: az ember nevű állatnak nem volt értelme.” (KSA 5: 411., magyarul: 84.) Más szóval: a platonista keresztény morál és metafizika következetes *naturalista* kritikája azzal a veszéllyel találja szembe magát, hogy *értelem nélkülivé* teszi a világot.

Nietzsche a kivezető utat – az ember és a Föld *akarása* hiányzott” (uo.) – a föld igenlésén, vagyis a platóni *metafizika* megfordításán<sup>47</sup> és az akarat, vagyis a *hatalom akarása* előtérbe állításán keresztül próbálja megtalálni. Persze minden bizonnyal leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy a naturalista-pszichologista megközelítés elsődleges feladata a kritika lenne, a platonista metafizika lerombolása, s aztán a hatalom akarásához kapcsolódó nietzschei metafizika hozná létre azt az új történetfilozófiai értelmet, amely nélkül reménytelenül elsivatagosodna<sup>48</sup> az emberi élet. Talán pontosabb lenne azt mondani, hogy Nietzsche

<sup>46</sup> A harmadik, korábban megemlített „tudásszociológiai” megközelítésmódot ebben az írásomban nem tudtam részletesebben bevonni a vizsgálatba.

<sup>47</sup> Vö. ezzel kapcsolatban a késői Heidegger Nietzsche értelmezését (NI: 469. sk., GA 87: 6., 162. skk.).

<sup>48</sup> A kiüresedett keresztény morált persze Nietzsche szerint minden pszichologizáló kritika nélkül is veszélyezteteti az elsivatagosodás.



metafizikai-történetfilozófiai megközelítésmódja azon a *konkrét anyagon* érvényesül, melyet a naturalista-pszichologista megfontolások állítanak elő.

A naturalista és metafizikai nyelvezet és megközelítésmód egybejárását és mintegy egymásba fordulását talán legjobban az a nietzschei leírás példázza, amely a szuverén individuum létrejöttéről szól. Mint láttuk, a büntetés pszichológiai jellegű értelmezése arra az eredményre jut, hogy a kegyetlen mnemotechnikai nevelés következtében az emberi ösztönök befelé fordulnak, új belső világot hoznak létre, amely az önvonatkozás, a szabadság, a szuverenitás korábban nem látott dimenzióit képezik az emberi létezésben. E dimenziók révén az ember nem csak új módon képes viszonyulni önmagához, hanem új módon képes önmagát *meghatározni és értelmezni*. Egy esetleges, pszichológiai megalapozottságú történet tehát az ember *önmeghaladásának egészen új útjait nyitotta meg*, amely ettől kezdve a későbbi emberi történelem *lehetőségfeltételévé válik*. Paradox módon úgy is fogalmazhatnánk, hogy Nietzsche *pszichologista* magyarázatát adta annak, hogy miként lett az ember *metafizikai* lény, hogyan teremtdött meg annak a feltétele, hogy az ember nevű állat léte vagy nemléte a metafizikai dimenzióhoz való viszonyában dőljön el.

Persze ez azt is jelenti, hogy *egy alternatív értelmezési lehetőség szükségszerű módon van bekódolva* a nietzschei filozófiába: a hatalom akarása már mindig is meglévő törekvése minden élőlénynek, s a szuverenitás kialakulását a hatalom akarása önfelismeréseként kell értelmeznünk. Ez az értelmezési szál aztán az Übermensch koncepciójában megerősítést talál, amennyiben az embert felülmúló embert úgy értelmezhetjük, mint aki magasabb szinten jut önmagához, s ismeri fel önmagában az önfelülmúlás lehetőségét, vagyis a hatalom akarását.

A két felvázolt értelmezés egyikét sem lehet kizárnunk, hanem – annak ellenére, hogy Nietzsche az utolsó alkotó éveiben eltolódott a metafizikai-történetfilozófiai értelmezés irányába – mind a pszichologista-biologista, mind metafizikai-történetfilozófiai megközelítésmód jelen van Nietzsche filozófiájában, s még *A morál genealógiájához* című művét is olyan összetett filozófiai kísérletnek érdemes fölfognunk, amelyet nem lehet – e szempontból sem – törésmentesen elgondolni, hanem csak e két változat együttes komplexumaként.

Az egyik – a *pszichologista-biologista* – történet tehát arról szól, hogy az ember nevű állatot hogyan betegítette meg a társas együttlétezés érdekében kialakított morál, mely nem több, mint a túlélésért és a másik legyőzéséért folytatott harc egyik rafinált eszköze. A filozófia feladata ebben az esetben abban áll, hogy *kigyógyítsa* az embert a morál által okozott betegségből, olyan értékelési módokat kell az embernek elsajátítania, amely megfelel az életösztöneinek, amely alapvetően önigenlő jellegű. Az embert felülmúló embert talán egy új

fajként lehetne felfognunk, amely úgy viszonyul az emberhez, ahogy az ember a majomhoz.<sup>49</sup>  
A filozófia számára két fő feladat adódik ebben az esetben: *a terapia és a tenyésztés*.<sup>50</sup>

A másik – a *metafizikai-történetfilozófiai* – történet szerint a minden létezőt egy alapvető elv mozgat, ez pedig nem más, mint a hatalom akarása. Ez a lehetőségek sokszorozására és kiteljesítésére vonatkozó alaptörekvés hatja át az embert is, melynek az esze, az értékelési módjai, a világra és önmagára vonatkozó interpretációi mind a hatalom akarásának a kiteljesítését szolgálják. Nietzsche olyan kitüntetett korszakokat jelölt meg az emberi történelemben, amikor a hatalom akarásának újabb formái jelentek meg. *A morál genealógiájához* című művében a morális értékelési módok kialakulását mint a hatalom akarásának megnyilvánulásait elemezte. Értelmezésünk szerint e fordulópontok a hatalom akarásának önmagára vonatkozásának különböző szintjeit jelentik. Nietzsche saját vállalkozása szempontjából különös fontossága van annak, hogy magát a genealógiát is egy olyan magasabb szintű önvonatkozásnak és önmegismerési vállalkozásnak tekinthetjük, amely fordulatot hozhat az emberiség történetében. Az embert fölülmúló ember azt a transzcendentális értelmű fordulatot testesíti meg, amikor az ember magát már önmeghaladásként, illetve a hatalom akarásaként érti meg. Ennek az új embertípusnak a jellemzése és értelmezése csak nagyon vázlatosan valósul meg Nietzsche késői filozófiájában.

\*\*\*

Befejezésképpen – egy rövid gondolatmenet erejéig – ki szeretnék lépni a szorosán vett Nietzsche-értelmezés keretei közül. A 20. század első évtizedeiben felbukkant két gondolkodó, akik alapjaiban forgatták föl az európai filozófiai gondolkodást és olyan újfajta szigorú módszertani eltökéltséggel fordultak „magukhoz a dolgokhoz”, hogy még most, a 21. század elején is ösztönzőül szolgálnak a filozófiai gondolkodás számára. A két gondolkodó, Edmund Husserl és Martin Heidegger kiemelkedő jelentősége – úgy vélem – részben annak tulajdonítható, hogy a filozófia önreflexivitását, „önmagával való törődését” kifinomult és magabiztos módon dolgozták ki, teret adva – tulajdonképpen a mai napig – annak, hogy a

<sup>49</sup> „Mi a majom az ember számára? Nevetség csupán, avagy fájdalmas szégyen. És ugyanaz lesz majd az embert fölülmúló ember számára az ember is: nevetség, avagy fájdalmas szégyen.” (KSA 4: 14., magyarul: 18.)

<sup>50</sup> A „tenyésztés” (Züchtung) kifejezés néhány előfordulása: KSA 5: 127., magyarul: 79., KSA 5: 195., magyarul: 118., KSA 6: 100. sk., magyarul: 47. skk., KSA 12: 339.. A szakirodalomban ugyanakkor vitatott, hogy a tenyésztés biológiai fogalom lenne, pl. a kiváló, bár olykor kissé elfogultnak tűnő Walter Kaufmann kategorikusan tagadja, hogy Nietzschénél a tenyésztés fogalmának biológiai jellegű lenne (vö. Kaufmann 1974: 306.), s kétségtelen, hogy bizonyos helyeken e kifejezést Nietzsche a nevelés értelmében használja – egy hátrahagyott kéziratban például, ahol tervezett főművének fő alapelveit, szempontjait sorolja föl, s egy „erősebb nem (Gattung)” kialakításáról elmélkedik, címszószerűen használja az „Erziehung als Züchtung” fordulatot (KSA 12: 339.).

filozófia képes legyen viszonyulni ahhoz, amit csinál – történeti és szisztematikus értelemben egyaránt. A két fenomenológus módszertani csatái hasonló tétekért folytak, mint a néhány évtizeddel korábban tevékenykedő Nietzsche küzdelmei, s hasonló azokhoz a tétekhez, mint amiért manapság ringbe szállnak a gondolkodók: a naturalizmus és a metafizika egymáshoz fűződő viszonya, a szocialitás és individualitás, illetve a szabadság, önazonosság és a történetiség kérdései.

Ha a fenti írásban Nietzsche filozófiájának interpretációja során a fenomenológia és hermeneutika néhány kulcsfogalmát, mint destrukció, transzcendentális történet és eredeti alapítás (Urstiftung) alkalmaztuk, akkor e mögött az az előfeltevés húzódik, hogy Nietzsche – különösen a genealógiai elgondolásaival – olyan területen végzett úttörő munkákat, melyek mély hasonlóságot mutatnak a fiatal Heidegger által kidolgozott fenomenológiai hermeneutikával, illetve a késői Husserl generatív fenomenológiájával. A fenomenológia és a hermeneutika módszertanilag sokkal magabiztosabb és kidolgozottabb fogalmisága alkalmas lehet arra, hogy Nietzsche sziporkázóan szellemes, a *naturalizmus és a metafizika között ingázó* elgondolásait szembeítsük saját előfeltevéseivel, s megmutassuk, ahogy a különböző, egymással nehezen összeegyeztethető előfeltevések döntő szerepet játszanak a gondolatmenetek kialakításában. *Nietzsche genealógiai történeteit érdemesnek tűnik újra elmesélni a fenomenológia és a hermeneutika fogalmaival, nem csak azért, hogy megpróbáljuk Nietzsche elgondolásait módszertani szempontból egységesebb keretek között értelmezni, hanem ezáltal talán Husserl és Heidegger – a történeti önmegértés struktúráit feltáró – erőfeszítéseit is más szemmel nézhetjük.*

### *Irodalomjegyzék*

#### *Friedrich Nietzsche művei (Kritische Studienausgabe):*

- KSA 1      *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, de Gruyter, München, 1999, magyarul: *A történelem hasznáról és káráról*, Akadémiai, Budapest, 1989, (ford. Tatár György), „A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”, in: *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez*, (szerk. Vajda Mihály) Ikon, Budapest, 1995, (ford. Tatár Sándor) 32-36. o.
- KSA 3      *Morgenröte, Die fröhliche Wissenschaft*, de Gruyter, München, 1999, magyarul: *Hajnalpír*, Attraktor, (ford. Óvári Csaba), *A vidám tudomány*, Holnap, Budapest, 1997, (ford. Romhányi Török Gábor)

- KSA 4 *Also sprach Zarathustra*, de Gruyter, München, 1999, magyarul: *Így szólott Zarathustra*, Osiris/Gond, Budapest, 2000, (ford. Kurdi Imre)
- KSA 5 *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, de Gruyter, München, 1999, magyarul: *A morál genealógiájához*, Comitatus, Veszprém, 1998 (ford. Vásárhelyi Szabó László)
- KSA 6 *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*, de Gruyter, München, 1999, magyarul: *Bálványok alkonya* Holnap, Budapest, 2004 (ford. Romhányi Török Gábor), *Az antikrisztus*, Ictus, 1993, (ford. Csejtei Dezső), *Ecce homo*, in: Magyar Filozófiai Szemle 1989/6, 707-784. o., (ford. Horváth Géza)
- KSA 9 *Nachlaß 1880 – 1882*, de Gruyter, München, 1999, részek magyarul: „*Az új felvilágosodás*”, Osiris/Gond, Budapest, 2001, (szerk. Hévízi Ottó, ford. Kurdi Imre)
- KSA 11 *Nachlaß 1884 – 1885*, de Gruyter, München, 1999, részletek magyarul: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*, Cartaphilus, Budapest, 2002, (ford. Romhányi Török Gábor), „*Az új felvilágosodás*”, Osiris/Gond, Budapest, 2001, (szerk. Hévízi Ottó, ford. Kurdi Imre)
- KSA 12 *Nachlaß 1885 – 1887*, de Gruyter, München, 1999
- KSA 13 *Nachlaß 1887 – 1889*, de Gruyter, München, 1999

*További irodalom:*

- Deleuze, Gilles *Nietzsche és a filozófia*, Gond – Holnap, Budapest, 1999, (ford. Moldvay Tamás)
- Derrida, Jacques *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, Fink Verlag, 1987
- Fehér M. István „Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint a 'saját korának filozófiája'”. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában.”, in: *Világosság* XLIII., 4-7., 2002, 19-33.
- Foucault, Michel „Nietzsche, a genealógia és a történelem.”, in: *Új Írás* 1991, 10., 61-72., (ford. Romhányi Török Gábor)
- Foucault, Michel *A tudás archeológiája*, Atlantisz, Budapest, 2001, (ford. Perczel István)
- Gedő Éva/Schwendtner Tibor „Morál és genealógia” *Lábjegyzetek Platónhoz. Az erény*, (szerk. Dékány András, Laczkó Sándor), Szeged, Librarius Kiadó, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 2003, 254-260.

Gerhardt, Volker *Friedrich Nietzsche*, Latin Betűk, Debrecen, 1998, (ford. Csátár Péter)

Heidegger, Martin *Nietzsche I-II.*, Neske, Pfullingen, 1961, (jelölés: *N I-II.*)

Heidegger, Martin *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, (jelölés: *GA 24*), magyarul: *A fenomenológia alapproblémái*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, (ford. Demkó Sándor),

Heidegger, Martin *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, hrsg. von Hans-Joachim Friedrich, Klostermann, Frankfurt am Main, 2003, (jelölés: *GA 46*)

Heidegger, Martin *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, hrsg. von Peter von Ruckteschell, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, (jelölés: *GA 87*)

Höffe, Otfried „'Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf' (II 1-3)”, in: *Friedrich Nietzsche Zur Genealogie der Moral*, (hrsg. von Otfried Höffe), Akademie Verlag, Berlin, 2004, 65-79.

Husserl, Edmund *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Haag, 1954, (jelölés: *Hua 6*), magyarul: *Az európai tudományok válsága I-II.*, Atlantisz 1998, (ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András és Ullmann Tamás), illetve „Az európai emberiség válsága és a filozófia”, in: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat, Budapest, 1972, (ford. Baránszky Jób László), 323-367. o.

Husserl, Edmund *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III.*, hrsg. von I. Kern, Nijhoff, Haag, 1973, (jelölés: *Hua 15*)

Husserl, Edmund *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Ergänzungsband Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, hrsg. von R. K. Smid, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1993, (jelölés: *Hua 29*)

Jaspers, Karl *Nietzsche*, de Gruyter, Berlin / New York, 1981

Kaufmann, Walter *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974

Ottmann, Henning (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2000

Pieper, Annamaria „Vorrede”, in: *Friedrich Nietzsche Zur Genealogie der Moral*, (hrsg. von Otfried Höffe), Akademie Verlag, Berlin, 2004, 15-30.

Schacht, Richard „Moral und Mensch (II 16-25)”, in: *Friedrich Nietzsche Zur Genealogie der Moral*, (hrsg. von Otfried Höffe), Akademie Verlag, Berlin, 2004, 115-132.